Mestre Zen Yunmen

Tradução: Amadeu Antônio

MESTRE ZEN YUNMEN

1994

Índice

PREFÁCIO
Jornada ao Monte Yunmen
Nota sobre o Texto e a Tradução
INTRODUÇÃO
Uma Breve História do Chan
A Vida do Mestre Yunmen
O Ensinamento do Mestre Yunmen
PALESTRAS E DIÁLOGOS
Correspondendo à Ocasião (N.º 1–144)
Ditos Essenciais dos Aposentos do Mestre (N.º 145–221)
Afirmações com Respostas em Lugar da Audiência (N.º 222–263)
Exames Críticos (N.º 264–277)
Registo de Peregrinação (N.º 278–285)
MATERIAIS
Fontes Principais
A História do Registo de Yunmen
Visão Geral do Conteúdo do Registo de Yunmen
Koans Relacionados com Yunmen
Bibliografia Seletiva

Prefácio

JORNADA AO MONTE YUNMEN

No verão de 1990, fiz uma peregrinação ao mosteiro no sopé do Mt. Gate-of-the-Clouds (Mt. Yunmen) no sul da China, o local onde o Mestre Zen 1 Yunmen ensinou há mais de mil anos. Após uma viagem de comboio de sete horas para norte a partir da maior metrópole do sul da China, Guangzhou (Cantão), cheguei depois da meia-noite à cidade de Shaoguan — há cem anos um posto avançado temido pelos missionários wesleyanos devido ao seu clima quente e húmido e às doenças desenfreadas, mas hoje apenas mais uma empoeirada cidade provincial.

Na manhã seguinte, um autocarro levou-me cerca de vinte e cinco milhas para oeste, até uma cidade chamada Ruyuan ("Fonte de Leite"), um pequeno povoado na zona livre do povo Yao, uma minoria étnica de pele escura cujos impressionantes trajes azuis e roxos parecem exóticos mesmo para a maioria dos chineses. Um rio azul profundo serpenteava por esta cidade e, acima das suas ruas de mercado ladeadas por árvores, erguiam-se montanhas, majestosas e verdes durante todo o ano.

Da estação de autocarros, caminhei para norte numa estrada coberta de areia que cintilava sob o calor do meio do verão. Abrindo caminho através de um belo vale pontilhado de campos de arroz e pomares de bananas, encontrei apenas algumas pessoas: um rapaz a guiar um búfalo de água, um camponês a matar uma cobra junto a um poço à beira da estrada e um grupo de pastores a dormir a sesta num prado.

Depois de ter caminhado durante duas horas, o vale expandiu-se através de uma passagem para uma planície ampla e espetacular, ladeada à direita por uma série de montanhas — cascatas de curvas arrojadas cintilando em tons cada vez mais subtis de verde e cinzento sob o sol ofuscante do meio-dia. Devido ao clima consistentemente quente, toda a planície era um único e magnífico mosaico de socalcos de arroz em todas as fases de cultivo. Estes quadrados de verde, castanho e amarelo estavam separados uns dos outros por fileiras de bananeiras que agitavam preguiçosamente as suas enormes folhas no calor húmido e por manchas de pântano adornadas com majestosas flores de lótus.

À esquerda, esta planície pitoresca era obscurecida por uma montanha densamente coberta de vegetação que se projetava para cima em surtos: o Mt. Gate-of-the-Clouds ou, em chinês, *Yunmen-shan*. Há pouco mais de mil anos, esta montanha acolheu o mestre Chan chamado Wenyan, que se tornou famoso sob o seu nome: o mestre do Mt. Yunmen. Nascido em 864

perto de Xangai, ele veio para esta região quando tinha cerca de sessenta anos e, no sopé da montanha, fundou o mosteiro cuja longa fachada amarela vi brilhar sob milhares de telhas verdes.

Os edifícios do mosteiro de 1990 foram construídos, na sua maioria, durante os dez anos precedentes. Este grande projeto de construção foi iniciado pelo abade do mosteiro e parcialmente financiado pelo governo regional, que está interessado no mosteiro não apenas como um local cultural, mas também como uma atração para turistas chineses e estrangeiros. Após entrarem no recinto murado do mosteiro através de um portão exterior, os visitantes encontram-se primeiro num pátio com um tanque curvo. Um edifício longo, de dois andares, cuja fachada amarela eu vislumbrara anteriormente, situa-se num dos lados do pátio.

Uma galeria aberta no seu centro conduz aos terrenos principais do mosteiro. Ali, depara-se com um labirinto de pátios ladeados por árvores e edifícios de vários tamanhos, dominados pelo maciço Salão do Buda, onde o canto de sutras e as cerimónias religiosas ocorrem todas as manhãs e tardes. Atrás dele encontra-se o Salão do Fundador, que costumava abrigar a múmia do Mestre Yunmen. Esta múmia desapareceu durante a Revolução Cultural, e uma réplica de madeira lacada ocupa agora o seu lugar (Figura 7). O salão de meditação na parte de trás do mosteiro é comparativamente pequeno. Parece ser pouco utilizado fora dos dois períodos tradicionais de três meses de meditação intensiva que ocorrem todos os anos.

O mosteiro dispõe também de salas espaçosas para estudo, uma pequena biblioteca e uma cozinha e refeitório de dimensões impressionantes. Em 1990, o mosteiro era o lar de cerca de oitenta monges que viviam, ao contrário dos monges Zen japoneses que são alojados em grandes salões, em pequenos quartos individuais. Eles seguem um horário rigoroso de oração, cerimónia religiosa e trabalho. Durante a minha visita, o mosteiro também albergava dezenas de operários ocupados com a construção. Quarenta monjas, que ocupavam o convento vizinho novinho em folha, ajudavam a gerir o mosteiro e participavam no ritual diário.

Os terrenos quadrados do mosteiro são envoltos, do lado da montanha, por fileiras de árvores plantadas pelo último mestre Chan famoso que aqui residiu, Xuyun ("Nuvem Vazia", 1858–1959); ele está enterrado onde as árvores se encontram na parte de trás do mosteiro. Desse ponto, um caminho estreito e recém-pavimentado conduz a um desfiladeiro íngreme

coberto de árvores e plantas verdes luxuriantes, preenchido com os perfumes de flores exóticas e o zumbido insistente de vários tipos de cigarras. Brincando às escondidas com um riacho impetuoso, o caminho serpenteia colina acima até terminar no sopé de uma cascata, junto a uma piscina oval dominada por um pequeno pavilhão hexagonal. Aqueles que estiverem preparados para subir podem alcançar mais duas cascatas mais acima no desfiladeiro (Fig. 8).

Embora o mosteiro no Mt. Gate-of-the-Clouds esteja agora a despertar para uma grandeza renovada, sofreu muitos séculos de negligência e decadência. Quando o investigador japonês de Budismo Daijō Tokiwa o visitou em 1927, consistia apenas em alguns edifícios em ruínas. No seu relatório, o grande estudioso queixou-se de que o único monge remanescente não tinha a mínima ideia da sua grande história e não conseguia sequer nomear o mestre que o fundara.

Além de descobrir a múmia do Mestre Yunmen (Fig. 7) e algumas placas de porta, o Professor Tokiwa deparou-se com outros vestígios importantes do passado ilustre do mosteiro: duas placas de pedra, ou estelas, cada uma do tamanho de um homem, abandonadas num canto. Gravadas nestas estelas, que foram entretanto incrustadas nas paredes do pátio do mosteiro, estão inscrições datadas de 959 e 964 (dez e quinze anos após a morte de Yunmen). Elas são as fontes mais importantes para a biografia de Yunmen e também descrevem a aparência original do mosteiro:

Tem muitos edifícios, como nuvens que se formam por todos os lados. Como um palácio, possui uma cobertura de sótão, pilares, beirais altaneiros, galerias superiores e inferiores, goteiras profundas, fontes murmurantes e aberturas de portas e janelas que quebram o calor do verão e deixam entrar o ar fresco. Grandes pinheiros e bambus altos exalam o seu aroma e misturam os seus sons em harmonia. Em perto de trinta anos, a assembleia nunca contou menos de meio milhar [de pessoas].

Quando a reconstrução do mosteiro começou por volta de 1985, o fim da minha segunda longa estadia no Japão já se aproximava. Três anos dessa estadia foram dedicados à investigação sobre o Mestre Yunmen e os seus ensinamentos, que formaram o tema da minha dissertação. A escrita subsequente, na minha Suíça natal, desse primeiro estudo em livro sobre o mestre e os seus ensinamentos decorreu, sem o meu conhecimento, quase

paralelamente aos trabalhos de construção no Mt. Yunmen. No entanto, ao contrário dos arquitetos e operários da construção que não faziam ideia de como eram os edifícios originais, tive a sorte de ter acesso a fontes antigas e relativamente fiáveis.

As inscrições em pedra de 959 e 964 constituem, juntamente com o *Record of Yunmen*, as fontes de informação mais importantes sobre a vida e o ensinamento do mestre (ver a secção "Materiais"). A introdução que se segue a este prefácio contém uma biografia concisa de Yunmen baseada nestas e noutras fontes chinesas importantes, bem como uma breve história do Zen e uma discussão sobre o ensinamento do Zen chinês.

No corpo principal deste livro, traduzi pela primeira vez muitas das palestras e diálogos de Yunmen. A extensão do *Record of Yunmen* exigiu um processo rigoroso de seleção; optei por traduzir todas as palestras mais longas e uma amostra representativa das centenas de diálogos curtos que o *Record* contém. Todos os diálogos utilizados nas quatro principais coleções de koans chinesas estão incluídos (ver Fig. 9). Uma vez que o primeiro fascículo do *Record of Yunmen* parece ser simultaneamente o mais antigo e o mais fiável, decidi extrair dele mais de metade das partes traduzidas.

Na parte final deste livro, "Materiais", a história do *Record* é traçada e é dada uma visão geral do seu conteúdo. Adicionalmente, são listados os diálogos de Yunmen que aparecem como koans nas três principais coleções de koans, bem como a literatura relevante.

Este é o lugar para expressar a minha gratidão aos meus falecidos professores japoneses e americanos (sem, obviamente, os implicar nas falhas que um esforço pioneiro deve acarretar): ao meu professor Yoshitaka Iriya, o homem neste globo que estava mais familiarizado com a linguagem dos textos Chan e cujos anos de palestras e muitas tardes de ajuda altruísta fizeram dele um avô deste livro; a Seizan Yanagida, o diretor da minha antiga instituição de investigação, um investigador Zen exemplar e um homem inspirador; e, finalmente, a Richard DeMartino, cuja visão clara me abriu mais perspetivas do que posso contar e a cuja memória dedico esta segunda edição (a primeira fora publicada em 1994 pela Kodansha International).

O texto desta segunda edição é essencialmente o mesmo, mas a introdução e algumas notas de rodapé foram ligeiramente alteradas.

Encorajo os leitores interessados na minha discussão sobre o ensinamento de Yunmen a aprofundarem a sua compreensão através do estudo dos escritos de DeMartino (ver "Bibliografia Seletiva"). Os meus agradecimentos vão também para amigos, colegas e estudantes que leram o manuscrito ou partes dele e me ajudaram de várias outras formas. Estou especialmente em dívida para com os meus antigos editores de texto na Kodansha; para com os Professores Burton Watson, Victor Mair e Steven Antinoff; e para com Lee Roser, Stephan Schuhmacher e Wendi Adamek.

NOTA SOBRE O TEXTO E A TRADUÇÃO

Este livro contém uma tradução parcial do *Record of Yunmen*. O título completo do texto original é *Yunmen kuangzhen chanshi guanglu* (Registos Abrangentes do Mestre Chan Kuangzhen de Yunmen). Para simplificar, todas as edições deste texto serão referidas como *Record of Yunmen*. A minha tradução contém aproximadamente um quarto do volume do texto original. Todas as palestras mais longas do mestre, e todos os koans que apresentam Yunmen contidos nas principais coleções de koans, foram traduzidos. A maior parte do material traduzido provém das partes mais antigas do *Record of Yunmen*.

O texto utilizado para a tradução encontra-se como parte do *Guzunsu yulu* (Registo dos Ditos dos Antigos Dignos) na Biblioteca Nacional Central de Taiwan, em Taipé. Esta edição mais antiga existente do *Record of Yunmen* data do ano 1267. Como esta edição de Taipé não está disponível para a maioria dos estudiosos e estudantes, decidi indexar todas as referências a uma edição encontrada em muitas bibliotecas no Oriente e no Ocidente, nomeadamente a contida no volume 47 da edição Taishō do cânone budista chinês.1

Outros textos contidos nesta maior coleção de textos budistas chineses (por exemplo, o *Record of Linji* e o *Blue Cliff Record*) são também citados no formato padrão: T (que significa Taishō) seguido do volume, página, secção e linha (ex.: T47: 545b15 para o volume 47 do cânone Taishō, p.

545, secção b, linha 15). A abreviatura ZZ refere-se à coleção japonesa Zokuzōkyō de textos budistas chineses.

O texto chinês original marca o início das conversas ou palestras formais por espaços. Para uma referência cruzada e identificação mais convenientes, dei a cada secção traduzida um número. Esforcei-me por tornar a tradução o mais literal possível, transmitindo ao mesmo tempo o sabor e o estilo do original. Em geral, palavras que, na minha opinião, estão implícitas no conciso texto chinês foram colocadas entre parênteses retos.2 Uma vez que tais adições afetam frequentemente o significado global do texto, julguei necessário identificá-las como minhas e, assim, dar ao leitor a opção de ignorar tudo o que estiver entre parênteses retos. Palavras entre parênteses foram adicionadas para transmitir termos equivalentes com os quais alguns leitores possam estar mais familiarizados.3 O texto chinês original, escusado será dizer, não contém parênteses retos nem parênteses.

1. Ver a secção "Materiais" para mais detalhes.

2. Por exemplo: "[Deves estar com fome depois de uma viagem tão longa;] há papa de aveia e arroz no banco corrido!" (secção 104).

3. Assim, traduzi, por exemplo, o chinês *fa* como "entidade separada (*dharma*)".

INTRODUÇÃO

UMA BREVE HISTÓRIA DO CHAN

PREPARANDO O PALCO PARA O CHAN

Muito antes de o Budismo chegar à China por volta do início da Era Comum, pensadores chineses ensinaram ideias cuja orientação era de uma semelhança impressionante com alguns dogmas centrais dessa religião estrangeira que ainda estava por chegar. Estes ensinamentos, atribuídos aos antigos sábios Laozi (Lao-tzu) e Zhuangzi (Chuang-tzu), são frequentemente chamados de "Taoismo filosófico" e originaram-se na China entre os séculos IV e II antes da Era Comum. Eles não contêm apenas uma expressão fundamental da sabedoria dos chineses e da sua visão da humanidade — a sua beleza, os seus lados problemáticos e os seus ideais — mas são também grandes obras de arte literária cujas imagens e terminologia exerceram uma influência inequívoca em ensinamentos

religiosos e filosóficos posteriores. Em particular, os escritos de Zhuangzi, o autor de partes de um clássico com o mesmo nome,1 e dos seus seguidores desempenhariam um papel importante na facilitação da introdução e aculturação do Budismo na China alguns séculos mais tarde. Muitas das histórias de Zhuangzi exalam um tipo de espiritualidade prática que é muito semelhante à encontrada mil anos depois nos textos Zen (*Chan*) chineses. Por exemplo:

O Duque Huan estava no seu salão a ler um livro. O carpinteiro de rodas P'ien, que estava no pátio abaixo a cinzelar uma roda, pousou o maço e o cinzel, subiu ao salão e disse ao Duque Huan: "Este livro que Vossa Graça está a ler — poderei atrever-me a perguntar de quem são as palavras que nele estão?"

"As palavras de sábios", disse o duque.

"Os sábios ainda estão vivos?"

"Mortos há muito tempo", disse o duque.

"Nesse caso, o que está a ler aí não é nada mais do que o farelo e a borra dos homens de outrora!"

"Desde quando tem um carpinteiro de rodas permissão para comentar os livros que eu leio?", disse o Duque Huan. "Se tens alguma explicação, muito bem. Se não, é a tua vida!"

O carpinteiro de rodas P'ien disse: "Olho para isso do ponto de vista do meu próprio trabalho. Quando cinzelo uma roda, se os golpes do maço forem demasiado suaves, o cinzel desliza e não agarra. Mas se forem demasiado fortes, ele morde e não se mexe. Nem demasiado suaves, nem demasiado fortes — podemos tê-lo na mão e senti-lo na mente. Não se pode pôr em palavras e, no entanto, há um jeito na coisa, de alguma forma. Não posso ensiná-lo ao meu filho, e ele não o pode aprender comigo. Assim, continuei durante setenta anos e, com a minha idade, ainda estou a cinzelar rodas. Quando os homens de outrora morreram, levaram com eles as coisas que não podiam ser transmitidas. Portanto, o que está a ler aí não deve ser nada mais do que o farelo e a borra dos homens de outrora."2

Tais correntes de pensamento já existiam na China há vários séculos quando o Budismo foi gradualmente importado para a China por pessoas que viajavam pela Rota da Seda. Como em muitas outras religiões, imagens

ou ícones desempenharam inicialmente um papel muito mais importante do que textos escritos em línguas estrangeiras. No entanto, a partir do século III, um número crescente de escrituras budistas em sânscrito foi traduzido para chinês.

Estas traduções fizeram uso amplo de termos cunhados por Zhuangzi e Laozi, bem como pelos seus herdeiros e comentadores. O processo de tradução, contudo, não se limitou às palavras nas escrituras. Pelo contrário, a toda a religião indiana foi dada uma face chinesa, não muito diferente das estátuas de Buda cujas características faciais mudaram gradualmente de narizes e olhos grandes indo-europeus para os seus equivalentes chineses. No século VI, já existiam várias formas de Budismo que eram inequivocamente chinesas no seu carácter. Entre elas cresceu o movimento que primordialmente nos ocupará aqui: o Budismo Chan.

ERA	SÉCULO	EVENTOS
A.E.C.	**VI–V**	Confúcio estabelece uma corrente importante no pensamento chinês que, mais tarde, se torna também uma religião. Aproximadamente na mesma altura, o Buda lança, através do seu ensinamento, as bases para a religião budista.
	IV–II	Os livros de Zhuangzi e Laozi são escritos e formam o ponto central do pensamento filosófico taoista.
E.C.	**I–II**	O Budismo é introduzido na China por mercadores na Rota da Seda. As imagens desempenham um papel importante.
	II–III	Primeiros registos oficiais do Budismo na China. Primeiras traduções de textos em sânscrito para chinês.

ERA	SÉCULO	EVENTOS
	III–VI	Aculturação gradual da religião indiana na China. Muitos textos são traduzidos para chinês, utilizando terminologia nativa. A religião adquire um carácter cada vez mais chinês. Entre os textos traduzidos estão manuais de meditação.
E.C.	**VII–VIII**	O Chan primitivo emerge de agrupamentos que enfatizam a meditação dentro de mosteiros budistas comuns. Os adeptos constroem gradualmente uma história do seu movimento e doutrinas distintivas. Controvérsias entre agrupamentos rivais. Alguns ganham influência no Tibete e na Coreia.
	VIII–X	Chan das dinastias Tang/Cinco Dinastias: era de grandes mestres que influenciaram todo o ensinamento posterior — Zhaozhou (Jōshū), Linji (Rinzai), etc. O Mestre Yunmen poderá ser o último grande mestre desta era "clássica". Os ditos dos mestres são colecionados e circulam. Surgem textos atribuídos a figuras de "patriarcas" como Bodhidharma e o Sexto Patriarca. Fabricam-se histórias do movimento.
	X–XIII	Chan Song: O Chan torna-se uma força religiosa e cultural de relevo na China. Os ditos clássicos são coligidos e editados, tornam-se objeto de comentários e são publicados pela primeira vez. As coleções de textos e histórias abundam e beneficiam da nova tecnologia de impressão em blocos de madeira. O patrocínio imperial impulsiona o movimento na China, onde o koan surge

ERA	SÉCULO	EVENTOS
		como um dispositivo de ensino e prática. O Chan irradia para o Vietname (*Thiền*) e para o Japão (*Zen*), onde surgem diversos movimentos: a seita Daruma, Zen Rinzai (Eisai), Zen Sōtō (Dōgen).
	XIII–XIX	Chan Yuan, Ming e Qing: O Chan/*Sŏn*/*Thiền* tornam-se forças dominantes no Budismo chinês, coreano e vietnamita. No Japão, os ramos Rinzai, Sōtō e Ōbaku das tradições Zen desenvolvem os seus caracteres distintivos e exercem uma influência cultural considerável.
	XX	O Zen japonês (e, mais tarde, o *Sŏn* coreano, o Chan chinês e o *Thiền* vietnamita) é introduzido no Ocidente, onde se formam muitos centros.

A MEDITAÇÃO BUDISTA CHINESA

O movimento Chan não brotou do solo chinês como um caule de bambu durante a época das chuvas; pelo contrário, cresceu gradualmente a partir de uma terra que tinha sido formada durante séculos de extensa adaptação da doutrina e da prática às condições da China. Nos primeiros séculos, as monjas e os monges budistas chineses envolviam-se em atividades como a construção de mosteiros, a realização de rituais, a cópia e tradução de textos, o estudo da doutrina budista e das regras de disciplina monástica, e a realização de feitos de magia.

A meditação foi também um aspeto importante do Budismo chinês desde um período precoce, e vários professores e textos notáveis colocaram uma forte ênfase na concentração meditativa. O termo sânscrito para tal concentração era *dhyāna*; imitando o som desta palavra, os chineses chamaram-lhe "Chan", utilizando o carácter chinês que os japoneses

passaram a pronunciar como "Zen", os coreanos como "*Sŏn*" e os vietnamitas como "*Thiền*".

O eminente monge-estudioso Daoan (312–385), por exemplo, delineou num dos seus prefácios o processo meditativo que conduz da contagem das respirações a um estado de consciência pura. A popularidade precoce das práticas de meditação deveu-se, em parte, à crença de que, através de tais práticas, poderiam ser adquiridos vários poderes mágicos.

Assim, séculos antes de podermos discernir o movimento que agora rotulamos como Budismo Chan, existiam numerosos monges com interesses meditativos ("Chan") reunidos em torno de mestres que pareciam ter atualizado o que os textos explicam e que concentravam os seus esforços em guiar os seus alunos na mesma direção.

O CHAN PRIMITIVO

Após a primeira fase de adaptação e tradução do Budismo indiano na China (séculos II a V) e a formação gradual de círculos meditativos pertencentes a várias escolas do Budismo chinês, o movimento que hoje chamamos Chan emerge como uma entidade identificável por volta do século VII da Era Comum. Histórias de autores posteriores afirmam que a tradição Chan fora fundada no século V ou VI pelo monge indiano Bodhidharma, cujos ensinamentos teriam sido transmitidos através de uma sucessão de patriarcas até ao sexto e mais famoso: Huineng, o suposto autor do *Sutra da Plataforma*.3

Investigações recentes mostram que a fase inicial do Chan não decorreu de forma tão suave como os autores posteriores nos fariam crer; pelo contrário, aparece como um período marcado por numerosas controvérsias de natureza doutrinária e pessoal. A mais conhecida destas disputas dividiu os aderentes do Chan nas chamadas fações do Norte ("despertar gradual") e do Sul ("despertar imediato"). Alguns temas que foram discutidos ganharam uma atenção mais ampla; a controvérsia súbito/gradual, por exemplo, esteve também no centro do "Concílio do Tibete", uma famosa controvérsia pública no final do século VIII envolvendo representantes do Chan chinês primitivo e do Budismo indiano.

O Professor Seizan Yanagida, que após a Segunda Guerra Mundial reescreveu quase sozinho a história do Chan primitivo, salientou que os mestres dos séculos VI a VIII ainda discutiam a natureza do despertar budista muito nos termos dos sutras ou das escrituras sagradas do Budismo — escrituras que se pensava reproduzirem as palavras reais do Buda histórico. Mas, gradualmente, foi dada cada vez mais importância às palavras de mestres chineses que tinham atualizado em si mesmos o espírito destas escrituras — pessoas que se tinham tornado elas próprias budas, ou "seres despertos".4 Estes mestres utilizavam palavras simples para explicar a essência do despertar e respondiam de forma semelhante a perguntas concretas sobre a sua realização.5

Embora o movimento Chan ainda não tivesse uma organização monástica claramente discernível, os seus ensinamentos e métodos de ensino tornaram-se, com o tempo, notavelmente diferentes dos de outras seitas. O surgimento generalizado de mestres Chan ilustres e originais marca o início da era "clássica" do Chan (séculos VIII a X), no final da qual viveu Yunmen.

A ERA CLÁSSICA DO CHAN

Por volta do final do século VIII, vários mestres ensinaram o que consideravam ser a essência do Budismo de uma forma surpreendentemente direta e fresca. Ao examinar as fontes que temos deste período, notamos uma mudança extraordinária na forma como os mestres se relacionavam com os seus alunos e vice-versa. Poucas citações de escrituras apareciam nas palestras destes mestres; em vez de repetirem as palavras do Buda historicamente remoto ou de as comentarem, estes mestres falavam eles próprios, aqui e agora — e não se coibiam de dar palmadas e praguejar se surgisse a necessidade.

Em vez de minúcias doutrinárias, eles demonstram os ensinamentos em ação: gritando e brincando, contando histórias e distribuindo insultos ou encorajamento conforme acharem adequado. O estilo untuoso dos sermões budistas e da erudita exegese escolástica deu lugar a coloquialismos e gírias: os mestres da era clássica do Chan falam de forma tão brusca que, para algumas pessoas, as suas palestras dificilmente seriam identificáveis, à partida, como budistas.

Em vez de discussões eruditas sobre este ou aquele problema doutrinário do passado, os mestres e os seus alunos visam diretamente a única coisa que consideram essencial: ser um buda por si mesmo, aqui e agora. No exemplo seguinte, retirado de um registo clássico do Chan, vemos o Mestre Linji simplesmente repetindo a pergunta de um aluno, após o que o aluno recorre a uma ação física que procura mostrar que o mestre não é realmente um professor desperto. No entanto, o mestre rapidamente leva a melhor sobre o questionador. Caracteristicamente, ele faz isto não lhe fazendo uma pergunta complicada sobre a doutrina budista, mas sim através de uma indagação completamente inesperada sobre o bem-estar do questionador:

Um dia, Linji foi a He-fu. O Conselheiro Wang, o Governador Provincial, solicitou ao Mestre que ocupasse o assento elevado. Nessa altura, Ma-yü adiantou-se e perguntou: "O Grande Misericordioso tem mil mãos e mil olhos. Qual é o olho verdadeiro?" O Mestre disse: "O Grande Misericordioso tem mil mãos e mil olhos. Qual é o olho verdadeiro? Fala, fala!" Ma-yü puxou o Mestre para fora do assento elevado e sentou-se nele ele próprio. Aproximando-se dele, o Mestre disse: "Como vais passando?" Ma-yü hesitou. O Mestre, por sua vez, puxou Ma-yü para fora do assento elevado e sentou-se nele ele próprio. Ma-yü saiu. O Mestre desceu.6

A maior parte do que sabemos sobre os ensinamentos desta era clássica do Chan provém de compêndios posteriores contendo biografias e amostras de ensinamentos e dos ditos colecionados de vários mestres. Tais ditos eram frequentemente registados pelos discípulos dos mestres e passavam pelas mãos de vários compiladores e editores. As instruções e diálogos que estão traduzidos neste volume provêm de um exemplo típico do género de "ditos registados",7 o *Record of Yunmen*.

A grande maioria dos mestres mais famosos do Chan, incluindo Mazu, Linji e Zhaozhou, viveu durante os dois séculos que antecederam a viragem do milénio. O Mestre Yunmen é o último professor Chan deste período clássico que alcançou grande fama. Estes professores e os seus discípulos formam o núcleo clássico da tradição Chan dentro da totalidade do Budismo chinês. Os registos e compêndios deste tempo são também clássicos no sentido em que funcionaram como a principal fonte e ponto de referência do ensinamento Chan desde então, mesmo na Coreia, no Japão e, agora, no Ocidente. Os mestres de Chan, *Sŏn* e Zen de hoje referem-se

constantemente aos seus antepassados chineses, e grande parte do que se escreve sobre o Chan consiste — como este livro — em traduções dos ditos de mestres clássicos.

Coleções das palavras dos mestres eram tratadas como bens preciosos já no século IX. Mas esta mesma adulação de escritos antigos era criticada por muitos mestres. No *Record of Linji* (Jap. Rinzai, falecido em 866), por exemplo, encontramos as seguintes palavras:

Os estudantes de hoje não chegam a lado nenhum porque baseiam a sua compreensão no reconhecimento de nomes. Inscrevem as palavras de algum velho morto num caderno enorme, embrulham-no em quatro ou cinco quadrados de pano e não deixam ninguém olhar para ele. "Este é o Princípio Misterioso", afirmam, e salvaguardam-no com cuidado. Isso está tudo errado. Idiotas cegos! Que tipo de sumo procuram em tais ossos secos! 8

A crítica severa do Mestre Linji à recolha e salvaguarda das palavras dos mestres aponta para o objetivo central do ensinamento Chan. Desde aproximadamente o ano 1000, a seguinte quadra tem sido usada para caraterizar o Chan:

Transmitido fora da doutrina estabelecida,

[O Chan] não institui palavras.

[Em vez disso,]

Aponta diretamente para o coração do ser humano:

Ver a tua natureza faz de ti um buda.

Devido ao papel que os textos Chan e as escrituras budistas desempenham nos mosteiros Chan, o significado das duas primeiras linhas desta quadra tem provocado muita discussão. Para mim, elas apontam para o que o filósofo do século XIX Søren Kierkegaard disse uma vez sobre a Bíblia. Ele disse que lê-la é como olhar para um espelho: alguns podem perguntar-se de que material é feito, quanto custou, como funciona, de onde vem, etc. Outros, porém, olham para esse espelho para se enfrentarem a si mesmos. É esta última atitude que é abordada na quadra acima.

A preocupação central do Chan é nada mais do que o ver profundo da própria natureza, e o Buda e os mestres iluminados depois dele tentaram

guiar e incitar os seus alunos nesse sentido. Muitos destes mestres salientam que, com tal objetivo, tanto os sutras como as escrituras Chan não podem ser mais do que um dedo a apontar para a lua. No entanto, estas mesmas observações foram escritas e logo reunidas em registos que compreendem os ditos de mestres individuais.

Além de tais registos, surgiram compêndios que habitualmente forneciam a informação biográfica e ensinamentos selecionados de numerosos mestres. Estes compêndios são outro sinal da crescente consciência, por parte dos monges Chan, de que eram membros de uma única tradição que podia ser organizada em várias linhagens. O primeiro grande compêndio deste género é a *Coleção do Salão do Fundador* (Ch. *Zutangji*, Kor. *Chodang chip*, Jap. *Sodōshū*), concluída em 952.

Surgiu apenas três anos após a morte do Mestre Yunmen e situa-se no final da era clássica, tal como o segundo grande compêndio, o *Registo da Era Jingde da Transmissão da Lâmpada* (Ch. *Jingde chuandenglu*, Jap. *Keitoku dentōroku*), publicado em 1004, marca o início de um novo período de grande expansão e produtividade literária e cultural durante a dinastia Song (960–1279).

O CHAN NO SEGUNDO MILÉNIO

Por volta da viragem do milénio, os primeiros governantes da dinastia Song inauguraram uma nova era política na qual o Chan floresceu. A religião ampliou a sua influência drasticamente e tornou-se uma força considerável, tanto religiosa como culturalmente. Durante a dinastia Song, os budistas Chan não só atraíram respeito (ou crítica) como membros de um movimento famoso, mas também criaram muito do que hoje chamamos monaquismo Chan (regras monásticas, rituais, etc.), metodologia Chan (especialmente o uso sistemático de koans), literatura Chan (ditos registados, coleções de koans, histórias do Chan, etc.) e arte Chan (pintura, caligrafia, etc.). Esta influência irradiou internacionalmente, à medida que alguns talentosos monges japoneses, como Eisai e Dōgen, estudaram na China e fundaram tradições Zen após o seu regresso ao Japão.

Embora durante a era clássica as linhagens não fossem de todo distintas e muitos monges estudassem com diferentes mestres em diferentes alturas, os editores Song de compêndios e histórias do Chan fizeram grandes esforços para reduzir a complexa teia histórica a fios lineares bem

definidos, estendidos de mestre a sucessor. Assim, começaram a falar de cinco grandes tradições clássicas do Chan: as de Guiyang (Jap. Igyō), Linji (Jap. Rinzai), Caodong (Jap. Sōtō), Yunmen (Jap. Ummon) e Fayan (Jap. Hōgen).

As duas tradições mais influentes durante a era Song foram as linhagens de Yunmen e Linji. Isto deveu-se, provavelmente, tanto à eminência dos seus progenitores como à presença nestas duas linhas de monges literariamente dotados que reescreveram a história do Chan e editaram vários compêndios, crónicas e registos. O representante mais conhecido da linha de Yunmen foi Xuetou Chongxian (980–1052), o poeta dotado e popular professor Chan que escreveu os comentários poéticos no *Blue Cliff Record*. Em parte devido a monges como ele, Yunmen ofusca todos os outros mestres no que diz respeito ao número dos seus ditos incluídos nas coleções de koans da era Song. Três grandes coleções de koans (o *Blue Cliff Record*, o *Gateless Barrier* e o *Record of Serenity*) apresentam Yunmen como protagonista mais vezes do que qualquer outro mestre.9

Um representante da linha de Yunmen que foi, em muitos aspetos, típico, foi o Mestre Qisong (1007–1072), que viveu quatro gerações depois de Yunmen. Foi autor de um livro intitulado *Record of the True Tradition of Dharma Transmission*, que tentava mostrar que o Chan é a mais genuína das tradições do Budismo. Tais textos tiveram uma influência considerável na intelectualidade da época, a tal ponto que o grande filósofo neoconfucionista Zhuxi (1130–1200) discutia principalmente os ensinamentos Chan quando escrevia sobre o Budismo.

Mas esta influência foi mútua: o Mestre Qisong era também um estudante ardente do Confucionismo e compôs um livro sobre um dos quatro clássicos confucionistas, a *Doutrina do Meio*, bem como outras obras que defendem a unidade subjacente de ensinamentos tão diferentes.

A linhagem de Yunmen floresceu durante cerca de dois séculos após a morte do mestre. Perto do fim da dinastia Song, foi gradualmente absorvida pela tradição Linji, tal como todas as outras linhas Chan, com exceção da Caodong (Jap. Sōtō). Durante a dinastia Yuan (1260–1367), a linha de Yunmen desapareceu por completo. A partir da dinastia Ming (1368–1644), a tradição Linji floresceu de tal forma que se tornou praticamente sinónimo na China de Chan e até do Budismo como um todo. No início do

século XX, ser um monge Linji significava pouco mais do que ser um monge budista ordenado.

A influência do ensinamento de Yunmen, contudo, não sofreu o mesmo destino que a sua escola: permanece omnipresente no Chan até aos dias de hoje. Mas antes de examinarmos os seus ensinamentos com maior profundidade, lancemos primeiro um olhar sobre a vida do mestre.

1. Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1968). Uma tradução mais recente e seletiva, que também discute a questão da autoria, foi publicada por A. C. Graham: *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (Londres: George Allen & Unwin, 1981).

2. A tradução é de Burton Watson, *Chuang Tzu*, pp. 152–53. Graham (1981, p. 257) classifica este capítulo entre os escritos sincretistas, provavelmente escritos no século II A.E.C.

3. Este texto foi traduzido para inglês e estudado por Philip Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1967).

4. Ver Yanagida, "The 'Recorded Sayings' Texts of Chinese Ch'an Buddhism," em *Early Chan in China and Tibet*, ed. Whalen Lai e Lewis R. Lancaster (Berkeley: University of California, 1983).

5. Um exemplo precoce é um texto encontrado nas grutas de Dunhuang, intitulado "On the Extinction of Views," traduzido para inglês por Gishin Tokiwa, *A Dialogue on the Contemplation-Extinguished* (Quioto: The Institute for Zen Studies, 1973). Existe também uma tradução com comentários do mestre Zen japonês moderno Sōkō Morinaga: Ursula Jarand, trad., *A Treatise on the Ceasing of Notions* (Londres: The Zen Centre, 1988). As grutas de Dunhuang, situadas no Extremo Ocidente da China na Rota da Seda, foram descobertas no início do século XX. Continham, além de muitas pinturas, milhares de manuscritos e vários outros materiais. Vários textos do Chan primitivo de grande importância para o estudo da história deste movimento foram encontrados entre os manuscritos.

6. *Record of Linji*, T47: 496c4–8. Tradução retirada de Ruth Fuller Sasaki, *The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of*

Chen Prefecture (Quioto: Institute for Zen Studies, 1975), p. 2. (Mais adiante referida como “tradução Sasaki”.)

7. Ch. *yulu*, Jap. *goroku*.

8. *Record of Linji*, T47: 501c14–17 (tradução Sasaki, p. 31).

9. Ver Figura 9 na secção "Materiais". A bibliografia lista traduções para inglês destas coleções sob Thomas e J. C. Cleary (1977, 1990, 1993), Yamada (1990) e Shibayama (1974).

A VIDA DO MESTRE YUNMEN

JUVENTUDE

Yunmen nasceu em 864 em Jiaxing, uma cidade entre Xangai e Hangzhou, na costa leste da China. O seu nome de família era Zhang; mas, como era costume os monges budistas abandonarem os seus nomes de família, tornou-se conhecido como Wenyan e, mais tarde, adotou o nome do Mt. Yunmen, a cujo sopé construiu o seu mosteiro. Para evitar confusão desnecessária, referir-me-ei a ele como Yunmen ao longo do texto.

O nascimento de Yunmen ocorreu numa altura de grande convulsão política. Entre os anos de 842 e 845, o governo central da China proibira o Budismo e outras religiões "estrangeiras". Várias centenas de milhares de monges e monjas foram expulsos e secularizados, 4.600 mosteiros e 40.000 santuários menores foram destruídos ou convertidos para outros usos, e a maior parte da propriedade monástica foi confiscada.1 À medida que o período Tang se aproximava do fim, o governo central já tinha perdido muito do seu poder e, em algumas regiões do império (uma área com cerca do tamanho da Europa), esse poder tinha virtualmente desintegrado na altura do nascimento de Yunmen. Nestas regiões remotas, os movimentos budistas ganhavam vigor e influência, desenvolvendo formas de ensino e prática cada vez mais idiossincráticas. O mais proeminente destes movimentos era o Chan.

Antes de seguirmos o curso da vida de Yunmen, cabe uma observação de cautela: as biografias de homens religiosos na China estão, tal como as de outras religiões, repletas de histórias e expressões estereotipadas. Eventos cruciais na vida de uma pessoa tendem a receber pouca atenção em fontes precoces e descrições cada vez mais detalhadas em fontes

posteriores. É, portanto, impossível aceitar toda a informação disponível pelo seu valor nominal; geralmente, o melhor que se pode fazer é confiar nas fontes precoces e comparar cuidadosamente todos os materiais disponíveis.2

Tal como muitos outros monges eminentes, diz-se que Yunmen possuía poderes de memória extraordinários. A inscrição em pedra de 964 relata que, desde o nascimento, ele mostrava sinais de grande inteligência e que, em criança, aprendia poemas e escrituras budistas inteiras de cor após uma única leitura. Diz-se também que Yunmen tinha plena consciência das suas inclinações espirituais e que decidiu seguir o caminho do monacato ao atingir a adolescência. De acordo com a biografia contida no *Record of Yunmen*, o jovem Yunmen caraterizava-se também por uma forte aversão à vulgaridade, uma tendência para ser exemplar e uma grande eloquência. Várias fontes afirmam que, enquanto rapaz, Yunmen entrou no templo Kongwang da sua cidade natal, onde passou alguns anos a estudar sob a orientação de um especialista em disciplina monástica chamado Zhi Cheng.

Enquanto o rapaz passava por este treino inicial, a rebelião de Huang Chao (874–883) abalou as fundações do império chinês, e tanto as suas margens orientais como as meridionais (as regiões onde Yunmen cresceu e onde acabou por se estabelecer, respetivamente) alcançaram gradualmente a autonomia. Surgiram vários líderes locais que tomaram o poder; na área perto de Xangai que incluía Jiaxing, por exemplo, o antigo líder bandido Qian Lu subiu até à posição de general (878) e, eventualmente, a potentado supremo.

Yunmen tomou os preceitos monásticos na idade habitual de vinte anos na cidade de Changzhou, perto da bela Suzhou, uma cidade não muito longe de Xangai, famosa pelos seus jardins requintados, canais românticos e boulevards ladeados de árvores. Depois, regressou para junto de Zhi Cheng e concentrou-se no estudo da volumosa literatura de regras monásticas. Dizem-nos que em breve começou a dar palestras sobre disciplina monástica. Não é claro quantos anos Yunmen permaneceu com este primeiro mestre e, como nenhuma fonte fornece datas exatas para o período entre os vinte e os trinta anos de Yunmen, temos de nos contentar com datas aproximadas.

ENCONTRO COM O MESTRE MUZHOU

Por volta dos vinte e cinco anos, Yunmen partiu para conhecer o famoso Daozong, que era conhecido como "Reverendo Chen"3 e residia em Muzhou, cerca de setenta milhas rio acima de Hangzhou. Infelizmente, não se sabe muito sobre este homem; de acordo com o *Transmission of Treasures of Monks of the Chan Tradition* de 1122, ele fora (juntamente com Linji / Rinzai) um discípulo do famoso Mestre Huangbo (Jap. Ōbaku). Tendo deixado o mosteiro Mishan em Gaoan, no que é hoje a província de Jiangsi, o Reverendo Chen regressou a casa, a Muzhou, para cuidar da sua mãe idosa. Após uma estadia no mosteiro local Longxing, abandonou por completo a vida monástica e sustentou-se a si e à sua mãe fabricando sandálias. Tal como muitos outros mestres Chan, tornou-se conhecido pelo nome da localidade onde ficava e, assim, era também chamado Mestre Muzhou. Era notado pelo seu isolamento e pelas suas maneiras bruscas; de facto, os registos sobre ele consistem quase inteiramente de diálogos muito curtos.

Na altura em que Yunmen o visitou, Muzhou seria provavelmente muito idoso. Diz-se que Yunmen tentou, numa ou mais ocasiões, ver o antigo monge, mas foi repelido. A inscrição em pedra mais antiga descreve a sua tentativa crucial da seguinte forma:4

[O quarto do Mestre Muzhou] estava habitualmente fechado e estava completamente vazio. Quando ocasionalmente recebia pessoas, não permitia deliberações. Quando Yunmen pôde rolar livremente para dentro e para fora,5 foi direto à porta de Muzhou e bateu.

O Mestre Muzhou perguntou: "Quem é?"

Yunmen: "Sou eu, [Yunmen] Wenyan."

Muzhou bloqueou a entrada e disse: "Por que continuas a vir?"

Yunmen respondeu: "Não estou esclarecido sobre mim próprio."

Muzhou disse: "Coisa absolutamente inútil!"6 empurrou depois Yunmen para fora e fechou a porta.

Desta forma, Yunmen alcançou a compreensão.

Embora fontes posteriores embelezem esta história, na maioria das fontes o seu núcleo permanece essencialmente inalterado: o problema que impele Yunmen a procurar instrução não é algo que o incomode, mas sim o seu próprio eu. Este não é um de entre vários problemas que ele tem, mas

sim o problema que ele próprio é.7 Voltarei a este ponto na introdução ao ensinamento do mestre.

Outro elemento comum das várias fontes é que Yunmen, tendo acabado de formular o seu problema, é sacudido por uma resposta brusca de Muzhou e, nesse momento, alcança uma realização profunda. Persiste o desacordo sobre vários aspetos deste encontro, incluindo o número de visitas anteriores sem sucesso de Yunmen e a natureza exata do evento que despoletou a rutura.8

Independentemente das especificidades do encontro, este resultou numa rutura decisiva que as fontes descrevem com o vocabulário comummente usado para o despertar budista: iluminação, libertação de dúvidas, correspondência perfeita com o cerne dos ensinamentos, realização da essência da própria mente-coração e do grande significado — grande despertar, *satori*.

Após este evento, Yunmen permaneceu com o Mestre Muzhou durante vários anos; embora não possamos ter a certeza do número exato de anos,9 a semelhança de estilo e dicção entre o *Record of Yunmen* e o de Muzhou sugere que a influência de Muzhou foi profunda e duradoura.

ENCONTRO COM O MESTRE XUEFENG; PEREGRINAÇÃO

Muzhou estava plenamente consciente do potencial do seu discípulo e, após ter ensinado Yunmen durante alguns anos, enviou-o ao renomeado mestre Chan Xuefeng10 para treino adicional. Tal treino após o despertar era comum e servia para preparar os futuros mestres para a sua tarefa. Em geral, muitos mestres eram visitados ao longo de uma ou mais décadas, no decurso das quais as competências de ensino eram gradualmente aperfeiçoadas e a experiência era adquirida.

No caso de Yunmen, este treino durou dezassete anos e começou por volta do seu trigésimo ano com a visita a Xuefeng. Este mestre vivia no Reino de Min, na costa oposta à ilha de Taiwan. Esta região, que

corresponde aproximadamente à atual província de Fujian, tornara-se bastante rica através do comércio marítimo e foi rápida a assumir a independência quando a autoridade do governo central enfraqueceu.

Graças ao forte interesse no Budismo demonstrado pelo potentado Wang Shenzhi (um bom amigo do Mestre Xuefeng), vários grandes mosteiros estavam a ser construídos ou restaurados por volta da altura da chegada de Yunmen. O Mestre Xuefeng ensinava na comunidade monástica do templo do Pico da Neve (Xuefeng) no Mt. Elephant Bone, que se dizia ser o lar de mais de mil monges. A expressão proverbial "No norte, o Mestre Zhaozhou,11 no sul, o Mestre Xuefeng"12 sugere quão famoso o Mestre Xuefeng deve ter sido.

A história do encontro de Yunmen e Xuefeng alimentou a imaginação de muitos escritores, mas mais uma vez tentaremos manter-nos próximos da inscrição em pedra anterior — que, incidentalmente, concorda aqui com a *Coleção do Salão do Fundador*, a importante história do Chan primitivo compilada em círculos em torno de Xuefeng antes de 952:

O Mestre [Yunmen] foi assim para Min. Mal tinha subido o Mt. Elephant Bone e já demonstrava a sua imensurável capacidade: Quando chegou à assembleia de Xuefeng e a saudação tríplice estava prestes a ser realizada, Xuefeng disse: "Como pôde chegar a isto?" O Mestre [Yunmen] não se moveu nem um milímetro e demonstrou de forma impressionante a sua total capacidade. Mas embora tivesse cortado a corrente [da consciência iludida], também carregava chifres [como os iludidos]. Por isso, nenhum dos mais de mil estudantes [de Xuefeng] sabia ao certo se ele era um homem comum ou um homem sagrado. Durante muitas estações frias e quentes, Yunmen foi interrogar [Xuefeng] ao crepúsculo e ao amanhecer.

Este relato pretende salientar que, quando foi conhecer o Mestre Xuefeng, Yunmen já possuía uma grande capacidade, mas não desejava exibi-la. A secção 279 deste volume fornece uma versão floreada deste encontro e mostra como os editores acrescentaram muitos detalhes a tais histórias.

É certo que Yunmen passou vários anos com Xuefeng, embora seja impossível saber exatamente quantos. Tendo em conta a longa jornada que se seguiu à estadia no Mt. Elephant Bone, parece provável que Yunmen

tenha partido perto dos quarenta anos e passado mais dez anos em peregrinação antes de se estabelecer no extremo sul da China aos quarenta e sete anos.

Não traçarei todos os seus movimentos durante esta jornada; baste dizer que Yunmen visitou e entrevistou muitos mestres13 antes de, em 911, visitar o templo no sul da China onde se diz que o Sexto Patriarca Huineng permaneceu. Foi nesta região, com a sua longa tradição Chan, que Yunmen estava destinado a começar a sua vida ativa como mestre Chan.

CHEGADA AO SUL DA CHINA

Tal como Min, a região mais meridional do império chinês (que incluía as faixas costeiras em torno de Hong Kong e o interior cantonês) alcançou uma riqueza comparativa através do comércio marítimo e caminhou para a autonomia assim que o poder central vacilou. Liu Yin, um homem da região de Min, mudara-se para a região de Cantão e fizera nome depois de 878 como combatente leal ao governo central na sua luta contra o rebelde Huang Chao. Enquanto o governo central lhe dava uma sucessão de títulos cada vez mais elevados, ele submetia toda a região ao seu poder. Morreu no mesmo ano em que Yunmen chegou a esta região, e o irmão mais novo que lhe sucedeu, Liu Yan, tornou-se mais tarde o patrocinador mais importante de Yunmen.

Depois de visitar o local de peregrinação ligado ao Sexto Patriarca, Yunmen viajou para a cidade próxima de Shaoguan e encontrou-se com o Mestre Rumin de Lingshu, que chefiava uma comunidade de monges. As fontes antigas afirmam simplesmente que os dois se deram bem e formaram uma profunda amizade. Fontes posteriores enfatizam, como as biografias de monges chineses frequentemente fazem, os poderes espirituais de Rumin e dizem-nos que Rumin soubera desde o início que Yunmen o visitaria e quando.

Fontes ainda mais recentes afirmam que Rumin intuíra a hora exata da chegada de Yunmen e enviara os seus monges para o receber. De qualquer modo, Yunmen tornou-se o monge principal no mosteiro do Mestre Rumin e serviu nesta capacidade até à morte de Rumin, sete anos mais tarde.

Relata-se que, antes de morrer, Rumin previu uma iminente visita imperial ao seu templo. Liu Yan (que se auto-intitulou Imperador Gaozu) de facto visitou o mosteiro de Lingshu pouco depois da morte de Rumin em 918 e deu ordens para cremar o corpo do mestre e para esculpir uma estátua à sua imagem. Liu Yan conheceu o monge principal, Yunmen, durante esta visita.

Após suceder ao seu irmão em 911, Liu Yan, não mais contente com os títulos cada vez mais bombásticos que o governo central lhe vinha conferindo para o manter submisso, interrompeu todas as contribuições financeiras no ano 915. Dois anos depois, elevou-se formalmente ao cargo que, de facto, já ocupava: o de governante supremo do seu próprio império, ao qual deu primeiro o nome de Grande Yue e, mais tarde, Han do Sul.

Após a morte de Rumin, Yunmen foi convocado para uma audiência com o Imperador Gaozu (Liu Yan), que o honrou com a túnica púrpura, uma condecoração governamental reservada a monges eminentes. Um ano mais tarde, em 919, o imperador nomeou Yunmen, então com cinquenta e cinco anos, abade do mosteiro de Lingshu. Este foi o início oficial de trinta anos de ensino ininterrupto para Yunmen.

ENSINO

Durante alguns anos, Yunmen ensinou no mosteiro de Lingshu em Shaoguan, mas o fluxo constante de visitantes do mosteiro depressa se tornou demasiado perturbador para ele e para os seus alunos. As inscrições em pedra dizem-nos: O Mestre Yunmen cansou-se de receber e entreter pessoas e desejou residir num local remoto e puro. Dirigiu-se ao imperador com um pedido para mudar o seu local de residência.

Obteve a permissão imperial e, no vigésimo ano do ciclo de sessenta anos (923), Yunmen ordenou aos seus discípulos que abrissem o Monte Yunmen para construção. Cinco anos depois, a obra foi concluída.

Assim, aos sessenta e quatro anos, Yunmen encontrou o local tranquilo onde ensinaria monges e discípulos leigos por mais duas décadas. A maior parte das palestras e diálogos contidos no *Registo de Yunmen* provém presumivelmente deste período de vinte anos. Aqui o mestre tinha um ambiente monástico estável e uma comunidade que incluía aqueles que tomavam notas das suas palestras e, assim, lançaram as bases do texto que está parcialmente traduzido neste volume.

Além disso, Yunmen gozava do total apoio do Imperador Liu Yan, que tinha ele próprio pintado os caracteres "Mosteiro Chan da Paz Iluminada" na grande placa da porta do mosteiro. A inscrição de 959 conta a seguinte história sobre as relações de Yunmen com Liu Yan:

No trigésimo quinto ano (938), Sua Majestade Celestial, o Grande Imperador Gaozu (Liu Yan), convocou o Mestre [Yunmen] ao Palácio Imperial [para uma audiência]. O imperador perguntou: "De que trata o Chan?". O Mestre [Yunmen] disse: "Vossa Majestade tem a pergunta, e o vosso servo, o monge, tem a resposta." O imperador inquiriu: "Que resposta?".

O Mestre [Yunmen] respondeu: "Peço a Vossa Majestade que reflita sobre as palavras que o vosso servo acaba de proferir." O imperador ficou satisfeito e disse: "Conheço o teu preceito pessoal e respeitei-o desde cedo." Decretou que o cargo de Inspetor dos Monges da Capital fosse atribuído ao Mestre [Yunmen]. O Mestre permaneceu em silêncio e não respondeu.

Retomando este decreto, um conselheiro imperial disse: "Este Mestre completou o seu treino e conhece o caminho; não é provável que aprecie subir a um cargo elevado." O imperador disse então: "Devemos deixar-te regressar à tua montanha?". O Mestre [Yunmen], cheio de alegria, gritou três vezes: "Longa vida ao imperador!". No dia seguinte, o Mestre [Yunmen] foi presenteado com bens do tesouro, incenso e ervas medicinais, e recebeu doações de sal e outros bens. Quando o Mestre [Yunmen] regressou à sua montanha, [o imperador] conferiu-lhe, juntamente com tudo isto, o título de "Verdade Genuína". Na sequência disto, [Sua Majestade] fez doações várias vezes por ano; estas doações muitas vezes não eram devidamente registadas.

As boas relações de Yunmen com a corte imperial mantiveram-se para além da morte de Liu Yan em 942 e do assassinato do seu sucessor um ano depois. O imperador seguinte, que se chamava a si próprio Zhongzong, convidou Yunmen ao palácio imperial por um mês e deu-lhe muitos presentes, incluindo uma inscrição imperial para o túmulo do mestre. Mas embora Yunmen tivesse já setenta e nove anos, ensinou no sopé do Monte Portão-das-Nuvens por mais alguns anos antes de fazer uso deste presente.

A MORTE DO MESTRE

A 10 de maio de 949, o mestre de oitenta e cinco anos subitamente perdeu o apetite e passou a dormir menos. A inscrição em pedra mais antiga fornece o seguinte relato sobre a sua morte: Quando o seu assistente lhe ofereceu um caldo [medicinal] quente, o Mestre devolveu a tigela e disse: "Primeiro, eu estou bem; segundo, tu estás bem! Certifica-te de escrever uma carta a pedir a minha dispensa ao imperador."

E depois escreveu ele próprio um documento com as suas exortações para a posteridade, que dizia: "Após a minha morte, não permito nem o uso de roupas de luto em conformidade com o costume mundano, nem lamentos, nem a realização de uma cerimónia com um carro fúnebre. Isso seria uma violação dos preceitos do Buda e uma fonte de problemas para a escola Chan." Transmitiu o Dharma a Zhixiang, [que é] o Grande Mestre Shixing do Monte Baiyun. Os discípulos do Mestre já tinham organizado a assembleia de acordo com as instruções. Na hora do rato do décimo dia da quarta lua do quadragésimo sexto ano (entre as 23h de 10 de maio e a 1h de 11 de maio de 11 de 949), o Mestre deixou este mundo.

Oh! Tendo sido destruído o barco da compaixão O Samsara não atingirá a margem da salvação. Tendo desmoronado a montanha do Dharma O que resta às criaturas que voam e caminham para nelas confiar?

Mil monges e leigos participaram nas cerimónias fúnebres que tiveram lugar quinze dias após a morte do Mestre Yunmen. De acordo com as instruções do mestre, o seu cadáver foi colocado tal como estava no local de sepultamento dentro dos aposentos do mestre. As inscrições em pedra afirmam que quinze dias após a sua morte ele ainda parecia estar vivo. A biografia do *Registo de Yunmen* contém detalhes adicionais sobre a morte e o funeral do mestre:

No décimo dia do quarto mês de Qianhe 7, o Mestre Yunmen faleceu. De manhã, tinha composto uma mensagem de despedida ao soberano e, ao mesmo tempo, redigido o seu testamento. Depois, cruzou as pernas e morreu. Tendo tido a honra de receber o presente imperial de uma inscrição para uma stupa, foi ordenado no testamento final do Mestre que o seu corpo fosse colocado tal como estava dentro dos seus aposentos, e que a inscrição da stupa doada pelo soberano fosse ali devidamente exibida. [Tinha-lhes ordenado] que não construíssem uma stupa especial. De acordo com estas instruções, os discípulos enterraram o Mestre nos seus aposentos e consideraram que a sua stupa era ali.

A tristeza que prevaleceu no funeral é descrita com a licença poética típica das inscrições chinesas: Neste dia, as nuvens à deriva pararam [respeitosamente] e a árvore do túmulo murchou. O grito dos macacos solitários da montanha aguçou a dor da perda, e as vozes de aves invisíveis que trespassavam os bosques aumentaram o arrependimento e a tristeza da separação. Os enlutados esconderam [os rostos] nos seus colarinhos e ficaram ali a chorar.

A MÚMIA

Se os participantes no funeral de Yunmen tinham ficado atónitos por o cadáver do mestre parecer estar vivo, em breve iriam experienciar prodígios ainda maiores. A segunda inscrição em pedra afirma que, no décimo sétimo ano após a morte de Yunmen, o mestre apareceu ao magistrado Ruan Shaozhuang num sonho e instruiu-o a abrir o seu túmulo. Quando este foi aberto, o corpo do mestre foi encontrado inalterado, exceto pelo facto de o seu cabelo e as unhas das mãos e dos pés terem crescido. Os olhos estavam semicerrados e brilhavam como pérolas, os dentes cintilavam como a neve e um brilho místico preenchia toda a sala. Diz-se que vários milhares de monges e leigos testemunharam isto.

Por édito imperial, a múmia de Yunmen foi levada com grande cerimónia para Guangzhou, a capital, onde foi honrada durante um mês inteiro — inclusive pelo governante da época, Liu Chang, que tinha mais simpatia pelo Taoísmo. Este último dos governantes do império Han do Sul também concedeu um título honorário póstumo ao mestre e deu ao mosteiro no sopé do Monte Yunmen o nome que este ostenta até hoje: Mosteiro Chan do Grande Despertar. A múmia foi devolvida ao mosteiro de Yunmen, onde permaneceu por mais de mil anos. Tendo desaparecido em meados da década de 1970 durante a Revolução Cultural, deve, neste momento, ser considerada perdida.

A configuração externa destes ensinamentos é relativamente bem conhecida: eram dirigidos a monges (e alguns seguidores leigos) que viviam num mosteiro Chan no extremo sul da China, por volta de meados do século X. A maioria dos ouvintes, tal como o mestre, tinha assumido os preceitos monásticos, vestia túnicas de monge, deixara as suas famílias e possuía poucos bens pessoais além da tigela, do cajado, da túnica e, possivelmente, de alguns livros. Estes monges inseriam-se na longa

tradição do monasticismo budista que começara séculos antes do início da Era Comum e que hoje se espalhou por todo o globo.

Apesar da originalidade da pedagogia Chan e do apelo universal dos seus ensinamentos, nunca se deve esquecer que o seu cenário original era o tradicional mosteiro budista chinês, com a sua organização, ritmo, regras de conduta e rituais particulares. Muitas perguntas e respostas relacionam-se com pensamentos, escrituras e práticas da tradição budista, bem conhecidos pelos monges dessa tradição, mas frequentemente obscuros para nós.

Assim, um bom número de pronunciamentos tende a ser ainda mais intrigante para nós do que sem dúvida o era para o seu público original; da mesma forma, muitas referências que eram óbvias para eles precisam agora de ser explicadas em notas de rodapé ou escapam-nos por completo. É muitas vezes difícil ou impossível julgar o que o público original compreendia e de que forma essa compreensão difere da deste tradutor e da sua, caro leitor; assim, a questão do que deve ser compreendido (e explicado) e o que deve ser (ou é melhor) deixado por explicar é, de facto, um *koan* difícil para o tradutor.

Correspondência de Conceitos

A tradução deve, pela sua própria natureza, empregar conceitos provenientes de diferentes línguas e culturas. Quando o budismo foi introduzido na China, os monges e filósofos tiveram de encontrar equivalentes chineses para os conceitos indianos estrangeiros. Os termos que encontraram eram frequentemente de origem taoista. O seu esforço chamava-se "correspondência de conceitos" (*keyi*) e floresceu nos séculos III, IV e V.

Num sentido mais lato, o Chan como um todo pode ser considerado um caso de "correspondência de conceitos": embora os mestres Chan se tenham expressado de formas que parecem radicalmente diferentes das do Buda, pode-se concordar com o estudioso alemão Edward Conze que eles se aproximaram mais do cerne da mensagem do Buda do que qualquer outra pessoa. No entanto, os mestres Chan, Zen e Sŏn do presente e do passado fazem uma afirmação ainda maior: insistem repetidamente que não são diferentes dos budas e dos fundadores do Chan e que nós, se apenas nos apercebêssemos disso, somos iguais também.

Assim, apesar das várias diferenças históricas e culturais, a afirmação é feita pelos próprios mestres de que a essência do ensino Chan, Zen e Sŏn é a mesma em todo o lado — e que é idêntica à do ensino do Buda. A minha introdução ao ensino de Yunmen é uma tentativa de analisar esta essência do ensino Chan, Zen e Sŏn em termos modernos e ilustrá-la principalmente com ditos de Yunmen.

Ao fazer a correspondência de conceitos, a cultura importadora deve fornecer novos conceitos. Geralmente retira-os das suas próprias tradições filosóficas e religiosas. Os antigos chineses utilizaram os seus termos tradicionais, e nós utilizamos termos que derivam da nossa herança intelectual ocidental. Por exemplo, D. T. Suzuki, o grande pioneiro japonês que primeiro apresentou os textos e a doutrina Zen ao Ocidente, fez uso de uma variedade de termos retirados da filosofia, psicologia e religião ocidentais. Algumas décadas mais tarde, pode parecer fácil criticar tais esforços pioneiros. No entanto, não se deve esquecer que aqueles que são capazes de criticar nunca teriam ficado informados e interessados no assunto se este não tivesse sido primeiro exposto precisamente nos termos que agora consideram inadequados.

O facto de os conceitos poderem ser correspondidos, por mais inadequadamente que seja, aponta para uma esfera que transcende a circunstância histórica e as barreiras linguísticas. Esta é a esfera existencial na qual, independentemente da raça, educação ou nacionalidade de cada um, se reconhece imediatamente a humanidade no olhar do outro. É a esfera de ser uma pessoa, independentemente do tempo e do lugar. E é precisamente esta a preocupação básica do budismo.

O Problema Básico

Reza a tradição que o Buda, confrontado com questões de natureza metafísica, utilizou uma vez uma parábola para explicar a sua visão: tais questões, disse ele, eram como as de uma pessoa ferida por uma seta que desejasse saber de que era feita a seta, de onde vinha, etc., em vez de procurar que lha retirassem e que a ferida fosse curada. O seu ensino, disse ele, foi concebido para curar, não para responder a tais questões. Esta doença, poder-se-ia acrescentar, é universal, afligindo todas as pessoas por igual.

O budismo é, portanto, uma arte de curar e não uma filosofia, um auxílio para ajudar alguém em direção à salvação e não um edifício filosófico. O professor Zen tenta fazer com que os seus alunos se ocupem do seu problema, e orienta-os para esse objetivo através de quaisquer meios que considere adequados, tal como aquele pai no *Sutra do Lótus* que teve de recorrer a vários estratagemas para salvar os seus filhos que brincavam, alheios ao perigo, numa casa em chamas. Este é o tipo de ensino que encontramos na presente tradução.

Mas ao longo da história do budismo e da sua viagem por vários países e culturas, muitos rituais, muita imagética, uma boa dose de magia e também muitos movimentos filosóficos desenvolveram-se e floresceram no seu seio. Grande parte da bagagem que se acumulou na viagem através da Índia, Ásia Central e China foi gradualmente descartada no Chan. No início do Chan já detetamos a vontade de regressar ao essencial e de nos concentrarmos na única coisa que fundamentalmente importa no budismo: a remoção da seta, a realização que transformou Gautama no Buda — o despertar (*satori*).

Os textos Chan são documentos impressionantes deste esforço e orientação: os praticantes perguntam ao seu professor sobre o que os ocupa no seu empenho em direção ao despertar e que é central para a sua vida e prática, e o professor, pela sua presença e ensino, aponta para essa mesma coisa. O conteúdo e os métodos de ensino são tão estritamente adaptados às circunstâncias e ao público particulares como um medicamento à doença que deve remover. No entanto, independentemente do tempo, lugar e circunstância, o objetivo permanece o mesmo: cura e recuperação. Mas cura e recuperação de quê?

As antigas escrituras budistas contêm várias análises do problema central que impeliu o Buda na sua busca e que é a *raison d'être* do seu ensino. A mais conhecida é a explicação que se diz que o Buda deu no primeiro discurso após o seu despertar. Nesse discurso, apresentou as Quatro Nobres Verdades, sendo que as duas primeiras consistem no diagnóstico do Buda sobre o problema básico que reside no cerne da existência humana:

Isto, ó monges, é a nobre verdade do sofrimento: o nascimento é sofrimento, a velhice é sofrimento, a doença é sofrimento, a morte é sofrimento, a união com o que se não gosta é sofrimento, a separação do

que se gosta é sofrimento, não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco tipos de objetos de apego são sofrimento.

Isto, ó monges, é a nobre verdade da origem do sofrimento: é a sede que leva de renascimento em renascimento, acompanhada de prazer e cobiça, que encontra o seu prazer aqui e ali: a sede de prazer, a sede de existência, a sede de impermanência.

Esta explicação (muito concisa para os padrões indianos) é, pelos professores Chan, mais uma vez destilada e expressa de muitas formas concretas e originais. Para citar apenas uma formulação que provém do Mestre Yunmen:

Um monge perguntou: "Qual é o problema?" O Mestre Yunmen respondeu: "Não sentes o fedor da tua própria merda!"

A crueza da pergunta e a pontaria infalível e a brevidade rude da resposta são características do Chan como um todo. O mestre Zen japonês Bankei (1622–1693) disse o mesmo de uma forma mais civilizada:

O vosso parcialismo por vós próprios está na raiz de todas as vossas ilusões. Não existem ilusões quando não têm esta preferência por vós mesmos.

Yunmen e inúmeros outros mestres observaram que "o que não se vê de todo é o próprio olho". Esta afirmação aponta na mesma direção: o "Eu" que está sempre no centro do mundo e que, em última análise, vê e julga tudo e todos a partir desta perspetiva; precisamente este "Eu" que deseja e rejeita, que tem sede de amor, poder e realização, e que experimenta frustração e dor, que quer viver e, no entanto, deve morrer, que procura preservar-se e põe tudo em movimento para esse fim, é ele próprio mas tem ainda de se procurar a si mesmo. É este "Eu" que está aqui em jogo. Já vimos que, quando Yunmen foi enfrentar o Mestre Muzhou, expressou precisamente isto:

Muzhou perguntou: "O que vieste aqui fazer?" Yunmen disse: "Ainda não estou esclarecido sobre mim próprio."

Goste-se ou não, é inevitável que precisamente o "Eu" de cada um, aquele em torno de cujo bem e mal todo o mundo gira, seja o assunto central de cada pessoa. O facto de não se ter clareza sobre o "Eu" é mais do que simples ignorância, o que não seria um problema: diz o provérbio, "O

que o olho não vê, o coração não sente". Pelo contrário, esta ignorância nasce da reflexão; ou seja, é uma ignorância que sabe.

Certa vez, o Mestre Yunmen perguntou: "O que há de errado com alguém que está às escuras sobre si próprio?" Ele respondeu em nome dos monges silenciosos: "Isso não deveria ser um problema para um grande homem!"

Este tipo de ignorância encontra-se apenas nos seres humanos e acompanha o conhecimento de que se tem de morrer, bem como a preocupação com a doença e a velhice que, segundo a lenda, foram os motivos que impeliram o jovem Gautama na sua busca pela libertação última. Esta ignorância está enraizada no "Eu" que, como agente que vê, se coloca no centro como sujeito e, simultaneamente, pode e deve fazer de si próprio o seu próprio objeto.

O ser humano, em contraste com as plantas ou os animais, não só tem objetos e se encontra entre eles, como é simultaneamente o seu próprio objeto. Consciente de si mesmo e também capaz de se ver como o objeto de outra pessoa, pode ter um sentido de vergonha e ficar embaraçado. Assim, o antropólogo holandês Frederik Buytendijk disse com razão que a antropologia se encontra na sua totalidade no vestuário do homem. O ser humano pode apontar para si próprio e dizer "este sou eu", no entanto, a pessoa que aponta escapa ao seu próprio alcance e deve perguntar: "Quem sou eu?". O ser humano repousa assim em si mesmo, mas está perdido por dentro e por fora; sente-se a si próprio intimamente, mas permanece um buraco negro; é ele próprio, mas tem primeiro de se tornar verdadeiramente ele próprio.

Este modo de ser foi bem descrito pelo falecido filósofo e antropólogo alemão Helmuth Plessner, que o chamou de "ex-cêntrico", em contraste com o modo de ser cêntrico dos animais, que repousam em si mesmos. O ser com esta fenda interior particular não está, inevitavelmente, à vontade consigo próprio; é impelido, frustrado, preocupado consigo mesmo. Procurando o seu próprio centro e a paz de espírito, persegue a felicidade e o descanso, e vê-se incapaz tanto de chegar a esse objetivo como de abandonar a busca do mesmo.

Quando um ser humano se observa a si próprio ou aos seus próprios pensamentos, descobre que há sempre um observador e algo observado. O

observador como tal permanece para sempre não observado; ele ou ela está sempre no centro e olha. Ele ou ela é, de certa forma, como alguém numa torre de vigia: tudo aquilo sobre o qual este observador escolhe lançar luz, ele vê, mas ele próprio não pode senão permanecer na escuridão.

No entanto, ao contrário de um vigia, o observador humano consciente de si pode recuar, colocar-se noutra torre de vigia e lançar luz sobre a primeira, e depois em mais uma e assim por diante — mas o observador que ocupa a nova torre permanece sempre invisível, um buraco negro para sempre incapaz de se apreender a si próprio como sujeito. É este estado de coisas, creio eu, que o jovem Yunmen apontou quando disse ao Mestre Muzhou que não tinha clareza sobre si próprio.

Mas este sujeito que recua constantemente não deve ser confundido com o objetivo do Chan e do Budismo; pelo contrário, ele é o ponto de partida, definido na primeira Nobre Verdade com a máxima simplicidade como "sofrimento". A busca de Yunmen pelo "Eu" objetivador e objetivado é, portanto, imediata e decisivamente rejeitada pelo Mestre Muzhou: "Trabalho inútil!".

Aquilo para que Yunmen despertou naquele momento, e que constitui a base do comentário do seu professor Muzhou, não é este sujeito, mas sim o Eu Verdadeiro. Na tradição Chan, este é frequentemente comparado a uma luz que ilumina todos os objetos. Yunmen diz o seguinte sobre esta luz:

Cada pessoa possui originalmente a luz radiante — contudo, quando se olha para ela, não é vista: escura e obscura! (secção 143)

Embora seja claramente aparente para o mestre desperto, este "eu" deve permanecer "escuro e oculto" para o "Eu" egocêntrico:

Se queres viver ou morrer livremente, ir ou ficar, tirar ou vestir [as tuas roupas], então reconhece agora mesmo o homem que está a ouvir o meu discurso. Ele não tem forma, não tem características, não tem raiz, não tem fonte e não tem qualquer lugar de morada, mas é lesto e vivo. Quanto a todas as suas múltiplas atividades de resposta, o lugar onde são realizadas é, de facto, lugar nenhum. Portanto, quando o procuras, ele recua cada vez mais; quando o buscas, ele vira-se cada vez mais para o outro lado: a isto chama-se o "Mistério".

DUALIDADE

O problema mais básico do ser humano consiste na sua estrutura particular como um ser sujeito-objeto. Assim que falamos de um "Eu" que é distinto de qualquer "outro", falamos de um "Eu" que tem a capacidade única de refletir sobre si próprio e que, portanto, é simultaneamente sujeito e objeto. Na tradição budista, este estado de coisas é expresso pelo termo dualidade.

Ela não se manifesta apenas na ignorância consciente do jovem Yunmen ("Não tenho clareza sobre mim próprio"), mas também na separação do "Eu" que vê, ouve e deseja dos objetos da sua visão, audição e desejo: o "Eu" central não pode deixar de ver tudo a partir da sua própria posição — e, precisamente por causa disso, nunca pode ver as coisas como elas são, mas apenas e sempre da forma como as vê. Esta condição inescapável é belamente descrita numa história do sábio chinês Zhuangzi (Chuang-tzu):

No norte calvo e estéril, existe um mar escuro, o Lago do Céu. Nele vive um peixe que tem vários milhares de milhas de largura, e ninguém sabe que comprimento tem. O seu nome é Kun. Existe também ali uma ave, chamada Peng, com as costas como o Monte Tai e asas como nuvens que enchem o céu. Ela bate o redemoinho, salta no ar e eleva-se noventa mil milhas, cortando nuvens e névoa, carregando aos ombros o céu azul, e depois vira os olhos para sul e prepara-se para viajar para a escuridão do sul.

A pequena codorniz ri-se dele, dizendo: "Para onde pensa ele que vai? Eu dou um grande salto e voo, mas nunca subo mais do que dez ou doze jardas antes de descer esvoaçando entre as ervas daninhas e os silvados. E esse é o melhor tipo de voo de qualquer maneira! Para onde pensa ele que vai?"

Esta história de Zhuangzi ilustra que, em geral, as pessoas não veem os objetos "objetivamente", com um olhar observador frio; em vez disso, o observador, preso na sua própria posição e atento ao seu próprio proveito, vê e julga imediata e inevitavelmente os fenómenos "subjetivamente", a partir do seu ponto de vista particular. O "Eu" no centro do mundo, segurando-se e não tendo simultaneamente qualquer controlo sobre si

próprio, também quer, acima de tudo, a si mesmo e à sua própria vantagem; no entanto, não tem a mínima pista do que isso é, em última análise.

Na perseguição disso, avança sem parar, nunca sendo capaz de tornar eterno o momento fugaz de satisfação e, no entanto, incapaz de parar de tentar. Isto é o que se chama "sede" na segunda Nobre Verdade do Buda — e o "Eu" que vê, mas é cego, na sua origem é a razão última pela qual se vê o argueiro no olho do outro mas não a trave no próprio, e pela qual se tem a tendência natural de odiar o fedor dos outros mas não necessariamente o próprio.

Devido a esse apego a si próprio e aos seus objetos, e à simultânea separação profunda de si mesmo, de todos os outros e das outras coisas, o ser humano é profundamente cativo e insatisfeito. Impelido pelo laço consigo mesmo e com os seus objetos, é forçado, sem tréguas, a julgar e a desejar ou a rejeitar. Está cheio de si próprio e de inúmeras coisas, pensamentos, planos e desejos.

O caos inquieto que lhe enche o coração e a cabeça, bem descrito por James Joyce em *Ulisses*, é familiar para quem tenta concentrar-se em algo, seja uma peça de música, um pensamento ou um *koan*. Procurando superar esta fenda e alienação interior e exterior que se chama "dualidade", o ser humano não se apega apenas a objetos de natureza profana; ensinamentos elevados, como os do Budismo, e até o próprio Buda, são também objetos. Yunmen diz:

Enquanto a luz ainda não rompeu, existem dois tipos de doença: (1) A primeira consiste em ver-se a si próprio perante objetos e ser deixado na escuridão sobre tudo; (2) A segunda consiste em ter sido capaz de trespassar até ao vazio de todas as entidades separadas (*dharmas*) — mas ainda haver algo que, de forma oculta, é como um objeto.

[As visões sobre] o corpo do ensinamento também exibem dois tipos de doença: (1) Tendo sido capaz de alcançar o corpo do ensinamento budista, ainda se tem visões subjetivas e está-se à margem desse ensinamento porque não se livrou do apego a ele; (2) Mesmo que se tenha conseguido penetrar até ao corpo do ensinamento budista, ainda se é incapaz de o largar. Mas se examinarmos este [ensinamento] minuciosamente, ele está morto e hirto. Isso também é uma doença! (secção 193)

A superação da doença da dualidade, o largar de toda a condição de sujeito-objeto, incluindo a si próprio e ao ensinamento budista, é a libertação de todo o apego de que Yunmen e outros professores budistas falam. É um esvaziamento absoluto e ilimitado. Esta libertação foi expressa na terceira Nobre Verdade:

Esta, ó monges, é a nobre verdade da cessação do sofrimento: a extinção dessa sede através da aniquilação completa do desejo, banindo o desejo, renunciando a ele, sendo dele liberto, não lhe deixando lugar.

Mais uma vez, o Mestre Yunmen encontrou palavras simples para expressar isto: "Meus irmãos, se houver alguém que o tenha alcançado, ele passa os seus dias em conformidade com o ordinário" (secção 46). Que contraste com o impulso inquieto pelo extraordinário que lançou o seu feitiço sobre a humanidade! A essência deste estar-em-casa é apontada na última linha da quadra citada na introdução:

Transmitido fora da doutrina estabelecida, [O Chan] não institui palavras. [Em vez disso,] Aponta diretamente para o coração do ser humano: Ver a sua própria natureza faz de si um buda.

Isto indica a solução do problema que assolava o jovem Yunmen quando foi ver o Mestre Muzhou. Encontrou outra expressão na *Inscrição sobre a Confiança na Mente*, que Yunmen citou. Ali, a essência do estado de buda é descrita em termos de não-dualidade:

O reino do não-pensamento dificilmente pode ser sondado pela cognição; na esfera da talidade genuína não há nem "Eu" nem "outro".

Mas mantenhamo-nos, por enquanto, nas perguntas em vez das respostas; afinal, Yunmen não se cansa de sublinhar a sua importância:

Alguém perguntou: "Qual é o ensinamento fundamental?" O Mestre Yunmen disse: "Sem pergunta, sem resposta!" (secção 30)

O QUE SE PODE FAZER?

É impressionante o quão pouco conselho concreto e prático se encontra nas instruções de Yunmen (e, aliás, na maioria dos textos clássicos do Chan). Em vez de dizer aos seus discípulos o que devem fazer, como devem meditar, etc., ele continua a fazer-lhes as mesmas perguntas: Qual é o vosso problema? Por que sois monges? Por que estais aqui? O que há para aprender aqui? O que é que deveis realizar?

Por isso, deixem-me perguntar-vos a todos: O que é que tem acontecido convosco até agora? O que vos falta? Se eu vos disser que não se passa absolutamente nada, já vos enterrei; vós próprios deveis chegar a essa realização! (secção 7)

Quer sejas um principiante inocente ou um adepto experiente, deves mostrar algum espírito! Não memorizes inutilmente os ditos [de outras pessoas]: um pouco de realidade é melhor do que muita ilusão. [Caso contrário], limitar-te-ás a enganar-te a ti próprio. O que se passa contigo? Vem à frente [e diz-me]! (secção 61)

Repetidamente, o Mestre insta os seus discípulos a descobrir o que os incomoda e a fazê-lo por conta própria, sem depender cegamente de nada nem de ninguém, incluindo professores ou escrituras sagradas. Em suma, o seu conselho central é: "Descobre o que está errado, e tudo se comporá" (secção 67).

Este conselho é semelhante ao dado por Bodhidharma a Huike, que viria a tornar-se o segundo patriarca do Chan: "Mostra-me o teu coração-mente, e eu o pacificarei!". Segundo a lenda, Huike tinha cortado um braço como prova desesperada da sua determinação em receber o ensinamento de Bodhidharma, após o que se diz ter ocorrido o seguinte diálogo:

Huike: "Por favor, Mestre, traz paz ao meu coração-mente!" **Bodhidharma:** "Mostra-me o teu coração-mente; e eu o pacificarei." **Huike:** "Procurei por ele, mas não consegui encontrá-lo." **Bodhidharma:** "Se pudesses procurar por ele, como poderia ser o teu próprio coração-mente? E como haveria eu de trazer paz a ele?"

Na literatura Chan existem inúmeros exemplos de natureza semelhante: "Quem é que me está a perguntar?" ou "Quem está a ouvir as minhas palavras agora mesmo?" ou simplesmente "O que é?". O próprio coração verdadeiro, o eu verdadeiro do buscador: precisamente isto parece ser aquela "tua questão muito própria que não permite que ninguém te substitua":

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "O que é mais urgente para mim?" O Mestre disse: "O próprio tu que tem medo de não saber!" (secção 38)

Repetidamente, o mestre insta os seus discípulos a descobrir onde reside o problema:

Alguém perguntou: "A vida-e-morte está aqui; como devo lidar com ela?" O Mestre disse: "Onde está ela?" (secção 51)

Mas Yunmen não se limita a devolver perguntas aos inquiridores; pelo contrário, utiliza todos os meios ao seu dispor para levar os alunos a lidar com o seu problema. Em conjunto com isto, avisa-os repetida e insistentemente para não confiarem em ninguém nem em nada:

Não deves cair nos truques de outros nem aceitar simplesmente as suas diretrizes. No instante em que vês um velho monge abrir a boca, tens tendência a enfiar essas grandes pedras diretamente na tua, e quando te amontoas em pequenos grupos para discutir [as suas palavras], és exatamente como aquelas moscas verdes na merda que lutam de costas voltadas para a devorar! Que vergonha, irmãos! (secção 41)

Qualquer que seja o apoio de que se faça uso — peregrinações, escrituras sagradas, ensinamentos elevados, um método de meditação, um mestre, o ensinamento de Yunmen — Yunmen não poupa nada. No momento em que descobre que alguém está a confiar em algo ou em alguém, ataca com o seu cajado ou com a sua língua afiada. Outros mestres Chan são muito semelhantes neste aspeto:

Os antigos mestres não podiam evitá-lo. Quando vos viam correr sem rumo, diziam-vos "sabedoria suprema (*bodhi*) e nirvana". Eles enterraram-vos de facto; cravaram uma estaca e amarraram-vos a ela. Mais uma vez, quando viam que não compreendiam, diziam-vos: "Não é *bodhi* nem nirvana". Saber este tipo de coisas já mostra que estás sem sorte; [mas para piorar a situação], estás à procura de comentários e explicações de outros. Vós, exterminadores do Budismo, tendes sido assim desde sempre! E onde é que isto vos trouxe hoje? (secção 144)

Embora os métodos de ensino destes mestres mostrem muitas variações, têm no entanto um propósito comum: fazer com que o buscador volte a si próprio e se livre de tudo o que for um obstáculo nesse sentido. Os gritos e espancamentos, as observações sarcásticas e os gestos irónicos, a crítica acerba e os ataques verbais frequentes neste e noutros textos Chan não são um fim em si mesmos nem são absurdos; destinam-se a remover todos os suportes, a tirar tudo aquilo em que se poderia possivelmente

confiar, a fim de lançar o buscador de volta a si mesmo e permitir que ele se encontre.

Os mestres clássicos dificilmente fornecem o tipo de orientação detalhada sobre respiração, postura de meditação e outros aspetos concretos da prática religiosa que os discípulos modernos passaram a exigir e que alguns mestres fornecem. É, claro, possível que eles ou os editores tenham pensado que era desnecessário mencionar tais assuntos, uma vez que eram tão óbvios e comuns nas comunidades monásticas; mas poderia também ser uma omissão significativa que deve ser vista neste contexto de "remover suportes". Nota-se este último ponto em muitas histórias Chan, por exemplo a seguinte história famosa:

Quando estava em Demboin, Baso costumava sentar-se de pernas cruzadas o dia todo a meditar. O seu mestre, Nangaku Yejo (Nan-yueh Huai-jang, 677–744), viu-o e perguntou: "O que buscas tu aqui sentado assim de pernas cruzadas?" "O meu desejo é tornar-me um Buda."

Então, o mestre pegou num pedaço de tijolo e começou a poli-lo com força na pedra ali perto. “Mestre, que trabalho é esse?”, perguntou Baso. “Estou a tentar transformar isto num espelho.” “Polimento nenhum fará um espelho de um tijolo, senhor.” “Se assim é, nenhum tempo que passes sentado de pernas cruzadas, como fazes, fará de ti um Buda”, disse o mestre. “O que deverei eu fazer então?” “É como conduzir uma carroça; quando ela não se move, bates na carroça ou no boi?” Baso não respondeu.

O mestre continuou: “Praticas este sentar de pernas cruzadas para atingir o dhyana ou para atingir o estado de Buda? Se é dhyana, o dhyana não consiste em estar sentado ou deitado; se é o estado de Buda, o Buda não tem formas fixas. Como ele não tem lugar de permanência em parte alguma, ninguém o pode agarrar, nem ele pode ser largueado. Se procuras o estado de Buda sentando-te assim de pernas cruzadas, estás a assassiná-lo. Enquanto não te libertares de estar assim sentado, nunca chegarás à verdade.”

Pelo que podemos dizer ao olhar para todas as fontes transmitidas, o Mestre Yunmen foi consistente e radical no seu ataque a qualquer tipo de suporte. Se alguém confia nele como seu professor, ele descarta isso (“Não sei fazer nada a não ser comer, cagar e mijar!”); se alguém confia na meditação, ele critica-o (“isso é apenas algo que poderias aprender no

banco de meditação"); se alguém confia no Buda, ele chama ao Buda um velho tipo indiano que já morreu há muito; e se alguém confia no ensinamento budista, ele não hesita em remover esse suporte também ("isso não passa de conversa de sonhos").

Este ataque a qualquer tipo de suporte não para em ponto algum. O ensinamento do mestre, os patriarcas Chan, os sutras, o pensamento, o não-pensamento, a busca, o questionamento — qualquer tipo de suporte sofre o mesmo destino. Todos os métodos, caminhos ou dispositivos — ou seja, tudo o que medeia — são varridos para permitir que o mais imediato se revele.

O CAMINHO SEM CAMINHO

Mas o que resta se todos os caminhos, todas as vias e todos os suportes forem retirados? Não será essa uma situação desesperada e sem saída? Este dilema e a forma Chan de o resolver são delineados numa conversa ocorrida em meados deste século entre o mestre Zen japonês moderno Shin'ichi Hisamatsu e o professor e buscador americano Bernard Phillips:

Phillips: "Se seguires qualquer caminho, nunca lá chegarás; e se não seguires caminho nenhum, nunca lá chegarás. Portanto, enfrentamos um dilema."

Hisamatsu: "Deixa que esse dilema seja o teu caminho! (ou seja, é esse mesmo dilema que é o caminho que deves seguir!)"

Uma afirmação muito semelhante encerra uma anedota transmitida desde o século VIII. Neste contexto, a resposta do Mestre Shitou caracteriza a totalidade do Chan do Sul (que é o único tipo que sobreviveu):

Quando o Mestre Chan Yaoshan Weiyan visitou Shitou pela primeira vez, perguntou: "Tenho um conhecimento superficial das doze divisões de ensinamentos dos três veículos [budistas]. Agora ouço falar da caracterização do [Chan] do Sul como 'apontar diretamente para o coração do homem'. Isto é algo que eu realmente ainda não compreendi, e peço humildemente a sua instrução compassiva."

Shitou disse: “Este caminho não serve, e qualquer outro caminho também não servirá. Caminho nenhum, nem este caminho nem qualquer outro caminho servirá. O que fazes?”

Devido à sua fenda interior e alienação, o homem é forçado a encontrar caminhos para a paz interior e o contentamento. Nem os seus diversos papéis na sociedade, nem a riqueza, nem os vários tipos de terapia, etc., são fundamentalmente capazes de trazer esta paz; podem ser capazes de conduzir a algo ou mediar algo, mas não aquilo que é o imediato por excelência e que, por isso mesmo, não é exatamente *algo*. Nas palavras dos mestres Chan: “O que encontras lá fora não é o tesouro da tua própria casa.”

Isto não significa, contudo, que se possa simplesmente abandonar a busca. Não se pode evitar procurar este contentamento último, mesmo que se perceba que não é algo que possa ser encontrado desta forma. Este é o ponto defendido pelo Professor Phillips, que percorreu o mundo em busca de um caminho, e é congruente com a afirmação do Mestre Shitou. As observações finais de Hisamatsu e Shitou têm o mesmo ímpeto: apontam o caminho Zen ao desafiar alguém a tomar este mesmo dilema como o caminho.

Por outras palavras, é exatamente a situação de falta de saída em que o ser humano se encontra — a clivagem interior fundamental e intransponível desse ser que é consciente de si mesmo — que se diz ser o caminho. Veremos mais tarde que no Zen a atualização última deste caminho sem caminho é chamada de “grande dúvida”.

Alguém perguntou a Yunmen: “Embora esta seja constantemente a minha preocupação mais premente, não consigo encontrar nenhuma forma de entrar. Por favor, Mestre, mostre-me uma forma de entrar!” O Mestre disse: “Precisamente na tua preocupação presente há um caminho.” (secção 87)

Por outras palavras, precisamente na incapacidade de encontrar um acesso, há um caminho. Em inúmeras palestras de mestres, este dilema é apresentado ao público sob a forma de um desafio. O seguinte episódio foi transmitido sobre Yunmen:

Enquanto um monge esperava de pé, o Mestre Yunmen disse-lhe: “Não quero nem palavras nem ausência de palavras. O que dizes?”

Hisamatsu colocou isto de uma forma mais geral: *Dōshitemo ikanakereba dō suru ka?* (ou seja: "Nada servirá. O que fazes?"). Ele chamou a isto o "koan fundamental" — isto é, o koan que é o denominador comum dos milhares de koans existentes.

KOAN

O que é um koan? Entre as muitas definições e descrições correntes, a de Richard DeMartino destaca-se como sendo simultaneamente a mais curta e a mais precisa: "Um koan é uma apresentação Zen sob a forma de um desafio Zen." A palavra koan era, no tempo de Yunmen, predominantemente usada como um termo jurídico (um caso) e só mais tarde adquiriu o seu significado atual. Outros termos, como *yinyuan* (evento) ou *ze* (caso), eram empregues para descrever apresentações Zen que tinham a forma de um desafio Zen. Tais apresentações eram frequentemente histórias curtas, por vezes de carácter lendário, que eram contadas e recontadas em círculos Chan e eram também usadas como desafios Zen por mestres para o seu público.

No final do século IX e no século X, instalou-se um desenvolvimento que teria uma influência profunda no Zen até aos dias de hoje. Algumas das histórias de encontros entre mestres e os seus colegas, ou mestres e discípulos, foram aplicadas de forma cada vez mais consciente como um meio de ensino e treino Zen. No século XI, encontramos coleções inteiras de tais histórias (coleções de koans), que eram comentadas por mestres em forma de poesia ou prosa e muito usadas tanto por alunos como por professores.

É por esta altura e nestas circunstâncias que a palavra koan, no sentido atual, se tornou popular. Com o grande mestre Dahui (1089–1163) e as suas instruções explícitas para o treino de koans, o uso de koans no ensino e prática Zen atingiu um primeiro pico. Um segundo e terceiro podem ser vistos no uso generalizado de koans que se desenvolveu na Coreia e no Japão (neste último caso, particularmente através da influência dos mestres Daitō e Hakuin, e do discípulo deste último, Tōrei). O uso de koans tornou-se desde então ainda mais sistemático e pode ser observado hoje em círculos Zen por todo o globo.

A fase inicial do uso frequente de tais histórias no ensino e treino Zen é marcada por uma figura de importância central: o nosso Mestre Yunmen.

Embora ele ainda não lhes chamasse "koans", temos centenas de exemplos do seu uso explícito de tais histórias ou citações como um desafio Zen. Isto faz dele um pioneiro do uso de koans. Em particular, o segundo fascículo do *Registo de Yunmen* está cheio de exemplos onde o mestre cita um dito ou conta uma anedota e usa isso como um desafio para o seu público.

O Mestre Yunmen citou as palavras do Mestre Liangsui: "O que todos sabem, eu sei-o todo; mas ninguém sabe o que eu sei." O Mestre Yunmen perguntou ao seu público: "O que é que Liangsui sabe?"

Noutra ocasião, desafiou um monge:

O Mestre Yunmen mencionou a seguinte história: Um monge pediu instrução a Xuefeng. Xuefeng disse-lhe: "O que é isto?". A estas palavras, o monge atingiu o grande despertar. O Mestre Yunmen disse: "O que foi que Xuefeng lhe tinha dito?"

Passagens das escrituras budistas são usadas como koans de formas semelhantes (ex: secções 173, 195). Inevitavelmente, tais histórias e perguntas são difíceis de compreender; como apresentações de Zen, são expressões de não-dualidade e, na sua função de desafio Zen, deverão ajudar o praticante a romper os confins da compreensão dualista. Vistos do ponto de vista da lógica dualista comum, tais afirmações quebram muitas vezes todas as regras e não fazem sentido algum. No entanto, não é por acaso; estas expressões de não-dualidade, muitas vezes paradoxais, fazem sentido à sua maneira:

O objetivo último [do Chan] permanece o mesmo: saber e apreciar quem se é para além do "redil da razão", ou seja, para além da estrutura sujeito-objeto [dualista] da inteleção. Para este fim, o koan, um tipo de pergunta, problema, desafio ou exigência apresentada por e por iniciativa do mestre, pretende cumprir uma função dupla. A primeira é penetrar nas profundezas e vivificar na sua fonte a preocupação básica subjacente ao ego na consciência-do-ego, profundamente enterrada ou enganosamente oculta.

A segunda é, ao mesmo tempo que agita este anseio fundamental e a sua busca, mantê-los devidamente enraizados e direcionados. Pois não basta que sejam simplesmente despertados. Devem, para evitar as muitas armadilhas enganosas e ilusórias em que podem tornar-se atenuados ou extraviar-se, ser também cuidadosamente guiados e até fomentados.

A função do mestre Zen em geral e dos seus métodos especiais de instrução (por exemplo, os koans) torna-se mais clara quando vista desta perspetiva. Muitas palestras e diálogos que passaram a ser usados como koans mostram a situação humana em forma altamente concentrada e procuram levar isto a um ponto de coagulação no praticante, atiçar o fogo da busca e da dúvida e, simultaneamente, evitar que o buscador se desvie. E como tudo o que é um objeto — incluindo todos os objetos de pensamento, todos os ensinamentos Zen e tudo o que as pessoas dizem — é um desvio, Yunmen diz:

Se na minha assembleia a habilidade de alguém se manifestar numa frase, ponderarás em vão. Mesmo que, para progredir, classificasses todos os ensinamentos Chan com as suas mil diferenças e miríades de distinções, o teu erro continuaria a consistir em procurar proclamações de línguas de outras pessoas. (secção 1)

Mas se o objetivo não é um objeto, o que é? É exatamente o nada que está para além de qualquer objetificação: o "mestre na tua própria casa", aquele que vê e ouve e lê:

Entretanto, enganas o mestre na tua própria casa. Isso está correto? Quando consegues encontrar um pouco de lama no meu rabo, lambe-la, toma-la como o teu próprio eu e dizes: "Eu compreendo o Chan, eu compreendo o Tao!". Mesmo que consigas ler todo o cânone budista — e então?! (secção 144)

Este mestre na própria casa, o Eu Verdadeiro de cada um, não é um objeto; e enquanto se procurarem objetos, nada mais do que objetos será encontrado. Mas como nenhuma busca pode existir sem um objeto, toda a busca é, em última análise, uma perseguição a um fantasma:

Não leste o *Sutra Shūrangama*, que diz: "Os seres sencientes estão todos de pernas para o ar; iludem-se e perseguem as coisas." (secção 195)

Yunmen acrescenta então: "Se eles conseguissem lidar com as coisas, seriam idênticos ao Buda."

LARGAR

O avanço que é frequentemente chamado de "despertar", "iluminação" ou "satori" consiste na superação profunda da dualidade estrutural do homem. Esta superação tem sido expressa por muitos termos, tais como

"despertar para si próprio", "largar" e "ver a própria natureza". O seu denominador comum é a superação da fenda interior ou dualidade do homem, que se manifesta no apego interior e exterior e na alienação. O Budismo visa a remoção deste grilhão. As escrituras budistas não parecem cansar-se de explicar a não-dualidade e as suas várias manifestações. Por exemplo, uma das escrituras budistas mais populares na China, o *Sutra Vimalakîrti* (que era e é muito lido em círculos Zen), explica:

A sabedoria iluminada é não-dualidade, uma vez que não há mente (*manas*) nem objeto (*dharma*).

No entanto, isto não significa que já não haja mente e, portanto, já não haja sujeito; pelo contrário, aponta para o "verdadeiro" ou "altruísta" ou "sem forma" Eu ou self — isto é, o self que está para além de quaisquer delimitações e oposições. Nada mais do que este self é chamado de "Não-Eu" (*anātman*) no Budismo:

Saber que o Eu (*ātman*) e o Não-Eu (*anātman*) não são dualidade (*advaya*): este é o significado do termo "Não-Eu" (*anātman*).

Tal avanço está para além da gama de possibilidades do "Eu" dualista, que não pode deixar de estar apegado a si próprio. Qualquer método ou caminho deve ter origem e servir um tal "Eu" auto-apegado — cujo dilema consiste em querer estar à vontade e em paz, mas ser incapaz de o conseguir. Uma contradição viva, o "Eu" deve querer-se a si próprio e, no entanto, anseia por se perder. Está preso num círculo vicioso sem saída. A verdadeira *Gelassenheit* (serenidade), por outro lado, pressupõe o ato de o Eu se largar a si próprio — e é precisamente este largar que os mestres Zen e os seus koans exigem:

O Mestre Xiangyan disse: "É como um homem em cima de uma árvore, pendurado num ramo pela boca. As suas mãos e pés não podem tocar em nenhum ramo, e os seus pés não alcançam o tronco. Alguém debaixo da árvore pergunta-lhe o que Bodhidharma pretendia quando veio do Ocidente. Se ele não responder, não está à altura do desafio. Se responder, perde-se a si próprio e à sua vida. O que deve ele fazer nesta situação?"

O vocabulário usado no Zen para o avanço (largar, grande morte, grande nascimento, etc.) aponta para o facto de que se trata de uma transformação radical e estrutural do ser humano, não apenas parcial ou

relativa. O apego mais fundamental do homem e, ao mesmo tempo, a sua fenda e alienação mais íntimas devem ser fundamentalmente superadas. O *Registo de Mazu* diz:

Baizhang perguntou ao Mestre Mazu: "O que é essencial no Budismo?". Mazu respondeu: "Apenas que te largues a ti próprio e à tua vida."

O *Registo de Yunmen* contém uma afirmação semelhante. Depois de ter dito que os vinte e oito patriarcas indianos e os seis chineses e todos os professores sob o céu estão na ponta do seu cajado, Yunmen acrescentou:

Mas mesmo que conseguisses compreender e discernir isto com clareza, estarias apenas a meio caminho. Enquanto não largares, não és mais do que um fantasma de raposa selvagem! (secção 146)

DÚVIDA

Os koans e dispositivos semelhantes dos professores Zen visam fornecer ajuda no largar, e a dúvida desempenha um papel crucial. Na tradição Zen fala-se de três forças principais necessárias para impulsionar o praticante: grande confiança, grande esforço e grande dúvida. Todo o praticante precisa de uma boa dose de confiança no ensinamento budista e nos seus professores para sequer embarcar neste caminho. Mas para se largar a si próprio e a tudo o resto, é necessário não só grande confiança, mas também um grande esforço.

Mas o "Eu" que não se pode conhecer a si próprio também não se pode largar a si próprio, porque é precisamente o seu apego a si próprio que faz dele o que é. Ao mesmo tempo, ele não suporta estar agarrado a si próprio e não gostaria de nada melhor do que esquecer-se de si próprio. A função da dúvida reside precisamente na atualização deste duplo vínculo. Embora exista dúvida quando um aluno ouve alguém falar sobre o ensinamento budista ou vem ver um professor, ele continua a agarrar-se a tudo o que pode e não percebe totalmente o seu impasse existencial. Os koans e outros métodos de instrução aplicados pelos mestres Zen visam a sua plena realização e rutura.

O objetivo preliminar do koan é, portanto, impelir e incitar não apenas noeticamente, mas também afetiva e fisicamente, o que na terminologia do Budismo Zen se chama a "grande dúvida" — e fazê-lo de tal forma que o

ego se torne total e existencialmente o próprio “bloco da grande dúvida”. A menos que o ego venha a ser o próprio “bloco da grande dúvida”, não se pode dizer que tenha chegado à “grande dúvida”.

O mestre remove de forma rigorosa e sistemática qualquer meio, qualquer coisa em que o praticante se possa agarrar. Desta forma, o "Eu" totalmente nu, com a sua fenda básica e no seu impasse total, é cristalizado e levado a um ponto de rutura. Quando Yunmen diz: "Descobre o que está errado, e tudo se comporá", ele visa precisamente isto:

A "grande dúvida" ou "bloco da grande dúvida" não é outra coisa senão o predicamento intrínseco do ego na consciência-do-ego, total e exaustivamente exacerbado. O propósito inicial do koan — e a metodologia acompanhante do zazen, do sesshin e do sanzen — é fazer com que o ego desperte, cristalize, venha inteiramente para o primeiro plano e depois, em vez de perdurar, se torne total e autenticamente a contradição viva que, como ego, ele verdadeiramente é.

Assim, o "Eu" é ele próprio o koan e percebe o que está fundamentalmente errado: nada do que ele é ou não é, nada do que tem ou não tem, nada do que faz e nada do que se abstém de fazer servirá (Hisamatsu: "Nada servirá"). No entanto, ele é incessantemente desafiado a fazer algo ("O que fazes?"), a continuar, a largar, a romper o impasse:

O Mestre Shishuang disse: "Como podes continuar quando estás no topo de um poste de cem pés de altura?"

A RUTURA

O objetivo do Budismo é a rutura, o corte da raiz de todo o apego e sofrimento, a morte do "Eu" apegado e, portanto, de todo o desejo. Esta "Grande Morte", esta rutura para o que é mais imediato e abrangente — o Eu Verdadeiro — é frequentemente comparada ao despertar de um sono profundo ou ao romper da aurora após uma noite escura da alma.

O "Eu" que estava cheio de si próprio, de desejo e de apego, mas que tentava esquecer-se de si mesmo — o "Eu" que estava imerso na vida e na morte e era incapaz de lidar satisfatoriamente com qualquer uma delas — este "Eu" morre. De facto, a sua "Grande Morte" é o avanço para o Eu Verdadeiro: o "Grande Nascimento". Este é o despertar para o self sem amarras e sem forma que está "à vontade no ordinário", feliz e contente

com o que é e não é, com o que tem e não tem. O Mestre Yunmen não vê outra coisa senão este self em qualquer um dos seus discípulos:

Na realidade, não existe a mínima coisa que possa ser a fonte de compreensão ou de dúvida para vós. Pelo contrário, vós tendes a única coisa que importa, cada um de vós! A sua grande função manifesta-se sem o menor esforço da vossa parte; não sois diferentes dos patriarcas-budas! (secção 41)

Este self é o "homem sem posto" de que fala Linji (Rinzai), e o "rosto verdadeiro" de cada um, mencionado repetidamente na literatura Zen. Ele não está preso nem à dualidade nem à sua negação, e é livre, está contente e à vontade sob quaisquer circunstâncias.

Se não vês nenhum ser desperto (budas) acima e seres sencientes abaixo, nenhuma montanha, rio ou mundo fora de ti, e nenhum ver, ouvir, sentir e saber dentro: então és como alguém que morreu a grande morte e vive.

É por esta razão que muitos mestres Chan, incluindo Yunmen, comparam o ensino Chan a uma espada que tanto tira como dá a vida: mata o "Eu" apegado e sofredor e é a parteira para o nascimento do self ilimitado, altruísta e compassivo que é "nada" e é tudo. Os mestres podem ser um guia para isto precisamente porque eles próprios passaram por isso. Nas palavras do Mestre Yuanwu Keqin (1063–1135):

Se Yunmen não fosse um homem que rompeu com todo o seu ser e atingiu a grande liberdade, como poderia ele morrer contigo e nascer contigo? Por que pode ele? Porque está livre dos inúmeros pontos de fuga [dualistas] como "ganho" e "perda", "é" e "não é".

NÃO-DUALIDADE

Para este self sem ego existe, se o dissermos negativamente, "nem mente nem objetos". Yunmen afirma de forma semelhante que "na esfera da talidade genuína não há nem 'Eu' nem 'outro'". Tais afirmações expressam o cerne do ensinamento budista, ou seja, a não-dualidade. Incontáveis textos e passagens da tradição budista explicam este conceito. O *Sutra Vimalakîrti*, que gira inteiramente em torno da não-dualidade, diz por exemplo:

Entrar na não-dualidade significa ver que "Eu" e "não-Eu" não são dois.

O Mestre Yunmen expressa frequentemente o mesmo em termos mais concretos: "A lanterna és tu próprio" (secção 150) ou "o mundo inteiro és tu" (secção 195). Mas não se deve deixar de apontar que esta não-dualidade não é igual a uma simples unidade que, por sua vez, se opõe à pluralidade ou dualidade. Assim, Yunmen critica um monge:

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Um ancião disse: 'No reino do não-dualismo não há o menor obstáculo entre o self e o outro'. E quanto ao Japão e à Coreia neste contexto?" O monge disse: "Não são diferentes." O Mestre comentou: "Vais para o inferno." (secção 272)

A verdadeira não-dualidade não pode coexistir com qualquer dualidade. Uma vez que uma não-dualidade que se opõe à dualidade constitui outra dualidade, a verdadeira não-dualidade deve também abranger a dualidade de ser "dois" e "não-dois", um facto que é bem expresso pelo termo de DeMartino "dualidade-não-dualista". Este pensamento é também explicado em muitos tratados filosóficos do Budismo indiano e chinês.

O tema do "além" ou de "ir além" — um tema frequentemente mencionado nos textos Chan e proeminente no *Registo de Yunmen* — aborda precisamente esta dualidade-não-dualista. Uma vez que se visa deixar para trás qualquer dualidade, até o "nada" (que se opõe a "algo") é ainda demasiado:

Um monge perguntou ao Mestre Zhaozhou: "Como é quando um homem não traz nada consigo?" Zhaozhou respondeu: "Deita-o fora!" O monge inquiriu: "Já que não tenho nada comigo, o que poderia eu deitar fora?" O Mestre Zhaozhou disse: "Bem, então continua a carregá-lo!"

Yunmen também critica o apego ao "não estar apegado a nada", ou àquele que não se está a agarrar:

O adepto da outra religião respondeu: "O que considero essencial é não ser levado por nada." O Mestre Yunmen disse em lugar do Buda: "Tua vez!" (secção 194)

Na verdadeira não-dualidade, todas as correntes e apegos são removidos, sejam eles à "sabedoria suprema" ou à "ilusão", ao "Buda" ou a

"Mara", ao "sagrado" ou ao "profano", a "algo" ou ao "nada". Assim afirma o Mestre Linji:

Um seguidor do Caminho de olhos claros bate tanto no Buda como [na força opositora, o demónio] Mara. Enquanto amares o sagrado e odiares o secular, flutuas no mar do nascimento-e-morte.

As perguntas sobre "ir além do Buda e dos fundadores", que se encontram frequentemente no nosso texto, devem ser vistas no mesmo contexto, a par das muitas perguntas e desafios que se referem a objetos comuns, como o cajado de Yunmen.

Eu costumava dizer que todos os sons são a voz do Buda, todas as formas são o corpo do Buda, e que o mundo inteiro é o corpo do Dharma. Assim, produzi de forma bastante fútil visões que se encaixam na categoria de "ensinamento budista". Neste momento, quando vejo um cajado, chamo-lhe apenas "cajado", e quando vejo uma casa, chamo-lhe apenas "casa". (secção 207)

TALIDADE

A passagem acabada de citar aponta para a "talidade" (*thusness*) das coisas — a forma como elas são quando não são vistas por um "Eu" egocêntrico e exigente. Exatamente porque o "Eu" é incapaz de as ver dessa forma, um mestre pode dizer: "Se conheceres este cajado, conheces tudo o que há para aprender na vida". Pela mesma razão, o Mestre Yunmen podia atirar um pedaço de madeira para o chão e exclamar: "Todas as escrituras budistas explicam precisamente isto!" (secção 274). Aqueles que estão presos no véu de Maya — a dualidade de "Eu" e "outro" — podem conhecer para sempre o cajado ou qualquer outro objeto apenas da forma que ele é para eles. Assim, são incapazes de responder ao seguinte desafio do Mestre Yunmen:

Yunmen segurou o seu cajado e perguntou: "O que é isto? Se dizes que é um cajado, vais para o inferno. Se não é um cajado, o que é?" (secção 174)

A razão para esta incapacidade de responder é indicada mais uma vez na seguinte anedota:

O Mestre Yunmen uma vez agarrou no seu cajado, bateu com ele no assento e disse: "Todos os sons são a voz do Buda, e todas as formas são a

configuração do Buda. No entanto, quando segurais a vossa tigela e comeis a vossa comida, tendes uma 'visão-de-tigela'; quando caminhais, tendes uma 'visão-de-caminhada'; e quando vos sentais, tendes uma 'visão-de-assento'. Todo o vosso grupo se comporta desta maneira!" (secção 171)

Mas aquele que rompeu esse apego e se tornou um com as coisas sem ser idêntico a elas — aquele que despertou para a dualidade-não-dualista do Eu Verdadeiro e, portanto, para a "verdadeira tal-como-é-idade" ou "verdadeira talidade" (Ch. *zhenru*, Jap. *shinnyo*) de todas as coisas — tal pessoa não vive nas nuvens, imersa em experiências passadas, em expetativas para o futuro e em desejos aos milhões. Ele vive aqui e agora.

O Mestre Yunmen disse: "Quando um monge de túnica remendada vê este cajado, chama-lhe apenas um cajado; quando caminha, apenas caminha; e quando se senta, apenas se senta. Em tudo isto, ele não pode ser perturbado." (secção 167)

Como mostrado belamente no último dos "Dez Quadros do Pastoreio do Boi", a pessoa desperta não se retira da vida quotidiana; pelo contrário, mergulha mesmo no meio dela e entra no mercado movimentado. Yunmen expressa isto da seguinte forma:

Quando o Mestre Yunmen foi ver Tiantong, Tiantong perguntou: "Conseguiste resolver a questão?". O Mestre Yunmen perguntou de volta: "O que está a dizer, Reverendo?". Tiantong respondeu: "Se não compreendeste, então estás envolvido em tudo o que está à tua frente". O Mestre Yunmen disse: "Se compreendeste, então estás envolvido em tudo o que está à tua frente!" (secção 284)

Este "envolvimento", no entanto, não é o emaranhado apegado do "Eu":

Ele pode afirmar em afirmação incondicional, "Eu sou" e "Eu não sou", "Eu sou eu" e "Eu não sou eu", "Eu sou eu porque não sou eu", "Não sou eu, portanto sou eu". A autoafirmação incondicional é, de facto, uma afirmação-negação incondicionalmente dinâmica, ou uma negação-afirmação do Self.

Se isto soa abstrato, também pode ser formulado de forma bastante concreta: "Eu sou eu", "tu és tu", "eu sou tu", "tu és eu". Ou, com uma palavra: **amor** — que é, novamente nas palavras de DeMartino, nada mais

do que "a não-dualidade de dois" ou dualidade-não-dualista. Embora muitos dos ditos de Yunmen (por exemplo, chamar ao corpo do Buda Shakyamuni "um pedaço de merda seca") possam soar bastante diferentes, eles resumem-se à mesma coisa. Uma das mais belas descrições de um self altruísta e desperto encontra-se no caso 80 do *Registo do Penhasco Azul*:

Um adepto deste tipo não pode ser enganado de todo — como antes, as montanhas são montanhas e os rios são rios. Ele é sem artifícios e sem pensamentos de apego. Ele é como o sol e a lua movendo-se pelo céu sem nunca parar e sem dizer: "Tenho este posto e chamo-me assim". Ele é como o céu cobrindo tudo, como a terra sustentando tudo: como não têm mente, eles criam e nutrem miríades de seres sem dizer: "Tenho tantas realizações". Como o céu e a terra são sem mente, eles duram para sempre — o que tem mente tem limites. Uma pessoa que atingiu o Caminho também é assim. No meio da não-atividade, realiza as suas atividades, aceitando todas as circunstâncias desfavoráveis e favoráveis com um coração compassivo.

PARADOXO

A lógica paradoxal da dualidade-não-dualista percorre os textos Chan e outra literatura budista como um fio vermelho através das moedas chinesas. Um dos exemplos mais conhecidos provém do *Sutra do Diamante* e foi citado por Yunmen da seguinte forma:

Todos os objetos (*dharmas*) são não-objetos; precisamente isto é chamado "todos os objetos". (secção 275)

O *Registo do Penhasco Azul* apresenta um exemplo mais concreto:

Um adepto de outra fé perguntou [a Kanadeva]: "Quem está na torre a tocar o sino?". Kanadeva disse: "Um ser celestial (*deva*)". O herético inquiriu: "Quem é o ser celestial?". Kanadeva disse: "Eu". O adepto perguntou: "Quem é 'Eu'?". Kanadeva disse: "Eu sou tu". O adepto disse: "Quem é 'tu'?". Kanadeva disse: "Tu és um cão". O adepto disse: "Quem é o cão?". Kanadeva disse: "O cão és tu".

Muitas afirmações paradoxais do Mestre Yunmen devem ser vistas sob esta luz: por exemplo, a famosa afirmação de que o que transcende o Buda e os patriarcas é um bolo ázimo (secção 58), ou a seguinte passagem de uma das suas palestras (secção 22):

No entanto, quando alguém lá chega, falar sobre o fogo não lhe queima a boca. Ele pode discutir o assunto o dia inteiro sem que este alguma vez lhe toque nos lábios e dentes e sem proferir uma única palavra. Embora coma e use a sua túnica o dia inteiro, nunca toca num único grão de arroz nem num único fio.

Do ponto de vista do mestre Chan, tais afirmações são simplesmente expressões da não-dualidade atualizada. Para quem está preso na dualidade, no entanto, pode parecer um completo disparate, ou alternativamente como uma afirmação Chan que coloca um desafio — um desafio que, como se diz frequentemente, se ergue como uma parede de ferro de uma milha de altura que não dá absolutamente nenhum apoio à mentalidade dualista.

FORMAS DE ENSINO

Muitas das palestras e diálogos traduzidos neste volume são de facto tais paredes, que não podem ser escaladas por um "Eu" ocupado consigo próprio e com os seus objetos. Como tantos outros professores Chan, Yunmen era um especialista em lançar os membros do seu público de volta a si próprios, em remover todos os seus suportes e em fazê-los confrontar a contradição fundamental inerente a ser uma pessoa.

Embora durante os tempos iniciais do Chan ainda encontremos muitas discussões intelectuais e diálogos estabelecidos que se baseiam em escrituras canónicas, os mestres da era clássica (em cujo final Yunmen vivia) desenvolveram todo um arsenal de novos dispositivos de ensino. Lemos, por exemplo, sobre o Mestre Juzhi (Jap. Gutei), que durante toda a sua carreira de ensino respondeu a toda e qualquer pergunta simplesmente levantando o dedo; ou sobre o Mestre Deshan, que perseguia os visitantes com o seu cajado no momento em que entravam; ou sobre o Mestre Linji, que frequentemente gritava e esbofeteava os seus alunos. O ensino não estava de todo restrito a situações rituais criadas para esse propósito, mas podia ocorrer em qualquer momento, lugar ou ocasião.

O desenvolvimento de tais novos métodos de ensino é de grande importância na história do Chan, uma vez que não só deram ao movimento uma identidade distinta face a outras tradições budistas, mas também criaram a base para algumas das direções pedagógicas características que o Chan tomou na era pós-clássica. De facto, ao contrário da maioria dos outros movimentos "místicos", como o misticismo alemão medieval de

Mestre Eckhart e os seus seguidores, o Chan desenvolveu estratégias muito eficazes para guiar os alunos, algumas das quais (embora modificadas de várias formas) sobrevivem ainda hoje.

A mais importante destas estratégias é, sem dúvida, o uso sistemático de koans. O Mestre Yunmen pode ser considerado o avô deste método de ensino e prática, que foi desenvolvido durante a era Song, particularmente através da influência do Mestre Yuanwu Keqin (Jap. Engo Kokugon, 1063–1135) e do seu discípulo Dahui Zonggao (Jap. Daie Sōkō, 1089–1163). O uso do koan tornou-se central não apenas no Sŏn coreano, mas também no Zen japonês (especialmente, mas não exclusivamente, no ramo Rinzai) e floresce agora também em muitos mosteiros e centros Zen ocidentais. Yunmen utilizou centenas de histórias e observações da história do Zen como desafios para a audiência. Por exemplo, confrontava frequentemente o seu público logo no início de uma palestra com uma afirmação como: "Coloquei o universo inteiro em cima das vossas pestanas de um só golpe" e continuava imediatamente a atiçar a chama da dúvida, apresentando a afirmação inicial como um desafio ao estilo koan:

Ouviram-me dizer isto, mas não tenho a mínima esperança de que um de vós se exalte, dê um passo em frente e me dê uma boa e forte pancada. Bem, levem o vosso tempo e examinem detalhadamente se têm [o universo inteiro nas vossas pestanas] ou não! O que é que isto significa? (secção 46)

Neste exemplo, observamos outra característica que distingue Yunmen de outros mestres Chan: enquanto os diálogos Chan anteriores consistiam, na sua maioria, em perguntas dos alunos e respostas dos mestres, Yunmen colocava constantemente questões à sua audiência. Fazia-o não apenas durante as palestras formais ou nas sessões habituais de perguntas e respostas, mas também fazia um uso amplo deste método de ensino durante o trabalho e numa variedade de atividades diárias.

Em vez de se limitar a fazer o tipo de pergunta fixa — como "De onde vens?" — de que outros mestres (incluindo os seus professores Muzhou e Xuefeng) gostavam, Yunmen colocava questões sobre todo o tipo de tópicos. Ele era capaz de transformar qualquer situação ou qualquer dito num desafio supremo para os seus alunos. Embora outros grandes mestres Chan tivessem a mesma capacidade, Yunmen era particularmente criativo na sua aplicação.

Além disso, em vez de simplesmente citar as escrituras budistas ou outros mestres para sustentar o seu argumento, ele questionava-os ou criticava-os (e, claro, também aos seus próprios ensinamentos) de formas por vezes chocantes. Os seus ouvintes estavam, tal como os seus leitores no passado e no presente, demasiado dispostos a aceitar simplesmente estes ensinamentos e a construir a sua visão do mundo confortavelmente em torno deles — algo que Yunmen tentava evitar a todo o custo. Assim, ele minava a confiança dos seus alunos com observações como: "Eu só sei comer, beber e cagar. Para que mais serviria eu?"[59] Também gerava dúvida sobre os ensinamentos dos seus predecessores; por exemplo:

O Mestre Yunmen citou um dito do Terceiro Patriarca: *Quando a mente não surge, as miríades de coisas não têm falha.* O Mestre Yunmen disse: "Isso foi tudo o que ele compreendeu!" (secção 157)

O *Registo* está cheio de exemplos onde, como neste, Yunmen utiliza ditos seus ou de outros mestres e os transforma imediatamente numa pergunta desafiadora para a sua audiência, simplesmente adicionando um comentário conciso. Assim, Yunmen está na origem de uma prática que a maioria dos mestres Chan adota até hoje, a saber, a de adicionar pequenos comentários a histórias ou citações.

O Mestre Yunmen mencionou a seguinte anedota:

Quando Yunyan estava a varrer o chão, Daowu disse-lhe: "De que serve tanto esforço mesquinho?" Yunyan respondeu: "Devias saber que há alguém que não [faz esse esforço inútil]!" Daowu disse: "Bem, isso já é uma segunda lua!" Yunyan ergueu a vassoura e disse: "Qual lua é esta?" Daowu sacudiu as mangas e saiu. O Mestre Yunmen comentou: "Quando um escravo encontra o seu par, eles compadecem-se um do outro." (secção 221)

Tais "frases de remate", chamadas *jakugo* ou *agyo* no Japão, tornaram-se desde então uma característica proeminente da literatura e prática Chan, Sŏn e Zen. Embora também tenham a qualidade de notas ou comentários, o seu impulso primário é pedagógico. Por outras palavras, embora tais frases de remate sejam também autoexpressões do mestre que as profere, elas são oferecidas abertamente como um desafio à audiência ou aos leitores.

A popularidade de tais frases foi impulsionada por um descendente da linhagem de Yunmen, o Mestre Xuetou Chongxian (Jap. Setchō Jūken, 980–1052), que elaborou uma das primeiras coleções de koans e adicionou os seus próprios poemas a cada koan,[60] e especialmente pelo Mestre Yuanwu Keqin (Jap. Engo Kokugon, 1063–1135), que forneceu introduções e comentários aos koans e frases de remate aos poemas de Xuetou. O resultado deste trabalho, o *Registo do Penhasco Azul* (*Blue Cliff Record*), tornou-se um modelo para uma série de coleções de koans posteriores e estabeleceu uma tendência para a prática Chan, Sŏn e Zen.

Não é certamente coincidência que dois mestres notáveis que admiravam Yunmen acima de todos os outros mestres (e praticaram com koans de Yunmen ao atingirem o despertar) também se tenham tornado precursores da prática de koans nos seus países e além: o Mestre Dahui Zonggao (Jap. Daie Sōkō), que foi discípulo de Yuanwu e a figura central na adoção da prática de koans na China e na Coreia,[61] e o Mestre Daitō (1282–1337), que "marca o início do Zen de koans no Japão".[62]

No entanto, como o seguinte exemplo do *Registo do Penhasco Azul* mostra claramente, Yunmen não estava fixado nem no uso de tais ditos nem em qualquer situação particular:

Xianglin [Yuan] permaneceu ao lado de Yunmen durante dezoito anos; repetidamente, Yunmen apenas o chamava: "Atendente Yuan!" Assim que ele respondia, Yunmen dizia: "O que é?" Nessas ocasiões, por mais que Xianglin falasse para apresentar a sua compreensão e desse largas ao seu espírito, nunca alcançava o acordo mútuo com Yunmen. Um dia, porém, ele disse subitamente: "Compreendo". Yunmen disse: "Porque não dizes algo acima e para além disto?" Xianglin permaneceu por mais três anos. Grande parte das exibições verbais de grande capacidade que Yunmen concedia na sua sala destinava-se a tornar o seu atendente Yuan capaz de entrar e funcionar em qualquer lugar.[63]

Como outros mestres Chan, Yunmen fazia um uso vigoroso da ação física (bater, expulsar os alunos do salão, bater com o seu cajado em objetos, etc.). Ao contrário da maioria dos outros, ele também encenava cenas, como a sobre Guanyin a comprar um bolo na secção 149 ou a seguinte:

Dirigindo-se à assembleia, o Mestre Yunmen disse: "Olhem, olhem! Fui morto!" Fingindo desmaiar, disse: "Compreendem?" (secção 237)

Um método de Yunmen que ninguém mais utilizou com tal efeito consiste em desafiar os seus alunos e depois, quando ninguém conseguia estar à altura do desafio, responder às suas próprias perguntas no lugar da(s) pessoa(s) questionada(s).[64] Tais observações demonstram frequentemente tanto a sua profunda perceção do coração dos homens como a sua agudeza em utilizar todos os meios possíveis para impulsionar os seus alunos na sua busca. Em muitos casos, os comentários de Yunmen dão voz aos pensamentos secretos, aspirações e medos da sua audiência e contêm uma boa dose de humor, muitas vezes temperado com ironia. Tais comentários são protótipos de comentários sobre koans que se tornaram populares em coleções de koans no século após a morte de Yunmen.

Outro método de ensino pelo qual Yunmen tem sido particularmente celebrado é a "barreira de uma palavra". Trata-se de uma resposta de uma só palavra a uma pergunta colocada por um aluno ou, ocasionalmente, por ele próprio. Tais respostas parecem totalmente abertas a várias interpretações, contudo, assim que se tenta abordá-las, elas aparecem, nas palavras do Mestre Yuanwu, "como um penhasco suspenso de dez mil braças de altura" ou "como um milhão de homens em linha de batalha sem lugar para entrares".[65]

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "O que é o olho do ensinamento genuíno?" O Mestre disse: "*Fu!*" (Em todo o lado!)[66]

Tais respostas também foram caracterizadas como "cabeças de martelo sem furo".[67] Tal como a pergunta "O que é?", elas formam o tema de muitos koans e foram mais tarde frequentemente utilizadas como dispositivos de ensino por outros mestres. Estas respostas de uma palavra são um dos "dispositivos recém-estabelecidos de Yunmen", que ele utilizou para "arrancar pregos e desapertar cavilhas para as pessoas".[68]

Esta afirmação, que provém da pena do principal comentador da maior coleção de koans, indica uma vez mais quão seminal deve ter sido a influência de Yunmen sobre os mestres Song que moldaram ainda mais a metodologia Chan. De facto, muitos dos maiores mestres depois de Yunmen (como o discípulo de Yuanwu, Dahui na China, e os famosos

mestres Daitō e Hakuin no Japão) lutaram com as "cabeças de martelo sem furo" de Yunmen antes de romperem todas as barreiras dualistas.

Yunmen segura o mundo firmemente sem a mínima fuga; ele corta as miríades de fluxos [da ilusão] sem guardar uma gota. Abre a boca e estás errado. Hesita no pensamento e perdeste.[69]

Uma grande intensidade é aparente em muitas das palestras e diálogos do mestre; imagina-se frequentemente que ele está a gritar em vez de falar, e o elemento vulgar na sua linguagem, bem como a ameaça constante de agressão física (bater, cuspir, etc.), servem apenas para reforçar esta impressão. Nenhuma evasão ou hesitação é permitida, e todas as respostas aos desafios do mestre devem ser espontâneas e vir das entranhas em vez do cérebro.

Mas quase nenhum dos discípulos do mestre conseguiu alguma vez obter algo que não fosse abuso. Yunmen era um mestre de dispositivos verbais, e o seu uso da ironia e do sarcasmo pode ser insuperável na história do Chan. Ele tinha um arsenal de armas tão poderoso que John C. H. Wu caracterizou o seu modo de ensinar como uma "*blitzkrieg*" ainda mais terrível do que a do famoso Mestre Linji (Rinzai):

Linji (Rinzai) apenas mata aqueles que por acaso encontra. O massacre de Yunmen é universal. Ele elimina todas as pessoas mesmo antes de nascerem. Para ele, o "Homem Verdadeiro Sem Título" já é a segunda lua, portanto um fantasma que não vale o trabalho de matar. Yunmen raramente ou nunca recorre a gritos ou espancamentos. Como um feiticeiro, ele mata amaldiçoando. A sua língua é inconcebivelmente venenosa e, o que torna o caso pior, ele é o mais eloquente dos mestres Chan.[70]

Após a morte de Yunmen, os seus ensinamentos foram frequentemente descritos com estas três afirmações:

1. Eles permeiam o céu e a terra.
2. Eles seguem as ondas e adaptam-se às correntes.
3. Eles cortam todos os fluxos [da ilusão].[71]

A primeira parece descrever a natureza abrangente e penetrante dos seus ensinamentos; a segunda, a capacidade do mestre de adaptar o seu ensino imediata e totalmente ao estado e condições da sua audiência; e a

terceira, o seu grande esforço para cortar radicalmente até o mais ligeiro traço de dualidade.

O que quer que se pudesse acrescentar sobre o conteúdo dos ensinamentos de Yunmen, uma coisa é abundantemente clara: a chamada razão saudável do homem parece estar perdida, e isto deve-se não ao acaso, mas às razões delineadas acima. O seu objetivo é exatamente ajudar a romper todas as barreiras dualistas e, assim, despertar para aquilo que nunca pode ser mediado e é o mais imediato.

Yunmen perguntou a Caoshan: "Porque é que não se conhece a existência daquilo que é o mais imediato?" Caoshan: "Apenas porque é o mais imediato!" Yunmen: "E como se pode tornar verdadeiramente íntimo com isso?" Caoshan: "Não se voltando para isso." Yunmen: "Mas pode-se conhecer o mais imediato se não se estiver virado para ele?" Caoshan: "É então que se conhece melhor." Yunmen consentiu: "Exatamente, exatamente!" (secção 282)

O Mestre Yuanwu, que reuniu os casos do *Registo do Penhasco Azul* e escreveu comentários sobre eles, disse sobre o ensino de Yunmen: "Yunmen faz naufragar todos aqueles que se agarram a interpretações para lhe darem sentido".[72] Então, o que se pode finalmente fazer para dar sentido a tais ensinamentos? O Mestre Yuanwu diz-no muito claramente:

Deves perceber que o que está aqui em jogo não reside em palavras e frases: é como faíscas de um pedernal batido, como o brilho de um relâmpago fulgurante. Como quer que consigas lidar com isto, não podes evitar perder o teu corpo e a tua vida.[73]

1. Ver a breve história textual na secção "Materiais" no final deste volume.

2. Edward Conze, *A Short History of Buddhism* (Londres: George Allen & Unwin, 1980), p. 93.

3. Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism* (Lovaina, Bélgica: Peeters Press, 1988), p. 26.

4. Ver secção 271.

5. Norman Waddell, *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei* (São Francisco: North Point Press, 1984), p. 49.

6. Traduções para inglês das principais obras deste importante pensador parecem ainda estar em falta. O conceito de ex-centricidade é desenvolvido na sua obra principal, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Os estágios do orgânico e o homem), que foi concluída em 1926, quase simultaneamente com *Sein und Zeit* (Ser e tempo) de Heidegger.

7. *Record of Linji*, T47: 498c8–11; tradução de Sasaki, p. 15.

8. Esta história encontra-se no início do capítulo 1.

9. Como é de esperar em algo tão profundamente humano, existem muitas expressões deste estado nas artes, do *Fausto* de Goethe (Parte I) aos "I can't get no satisfaction; and I try, and I try, and I try, and I try: I can't get no satisfaction" dos Rolling Stones.

10. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, p. 26.

11. T51: 457b17–18; ver também secção 27.

12. *Collection from the Founder's Hall* 1.73, 6–9.

13. Este último é um dos koans mais frequentemente utilizados no Zen coreano. Quando perguntei ao monge chefe do novo mosteiro no Monte Yunmen se ele recitava exclusivamente o nome do Buda Amida ou se também praticava com koans, ele disse que estava a lutar com uma variação disto: "Quem é que recita o nome do Buda Amida?"

14. Ver secção 46.

15. Ver *Record of Linji* (T47: 497c11): "Bodhi e nirvana são como estacas para prender asnos."

16. Concentração meditativa total.

17. A tradução (mas não a nota sobre *dhyāna*) é de D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series* (Nova Iorque: Harper & Brothers, 1949), p. 234.

18. Ver Steven Antinoff, *The Problem of the Human Person and the Resolution to that Problem in the Religio-Philosophical Thought of the Zen Master Shin'ichi Hisamatsu* (tese de doutoramento, Temple University, 1990).

19. Richard DeMartino, *The Zen Understanding of Man* (tese de doutoramento, Temple University, 1969), p. 274.

20. Shitou Xiqian (700–790).

21. *Record of Mazu*, ZZ119: 408c14–17.

22. Para os diferentes significados de "nada" (*nothingness*) neste contexto, ver Shin'ichi Hisamatsu, "The Characteristics of Oriental Nothingness," *Philosophical Studies of Japan* 2 (1960): pp. 65–97.

23. *Record of Yunmen*, T47: 572b20–21.

24. Richard DeMartino, "On Zen Communication," *Communication* 8, no. 1 (1983).

25. Ver secção 46, nota 4.

26. Ver, por exemplo, as suas cartas, algumas das quais foram traduzidas por Christopher Cleary sob o título *Swampland Flowers* (Nova Iorque: Grove Press, 1977).

27. Ver também a secção "Ways of Teaching", pp. 72–81.

28. Ver secção 145ff.

29. T47: 557c13–15.

30. Ver secção 154.

31. DeMartino, "The Human Situation and Zen Buddhism," p. 156.

32. Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakîrti* (Lovaina, Bélgica: Institut Orientaliste, 1962), p. 195. Grande parte desta escritura é dedicada a uma discussão sobre a não-dualidade.

33. *Ibid.*, p. 166.

34. Este termo alemão, muito utilizado por Meister Eckhart e outros místicos alemães medievais e, mais tarde, por Heidegger e heideggerianos, significa "compostura" ou "calma" ou "desapego". Não parece haver equivalente em inglês [ou português] que contenha, como o alemão, a raiz de "deixar" ou "deixar ir" (*lassen*).

35. *Gateless Barrier* (Ch. *Wumenguan*, Jap. *Mumonkan*), caso 5 (T48: 293c1-4).

36. Baizhang Huaihai (Jap. Hyakujō Ekai; 749–814).

37. Mazu Daoyi (Jap. Baso Dōitsu; 709–788).

38. *Record of Mazu*, ZZ119: 407a13.

39. DeMartino, "The Human Situation and Zen Buddhism," p. 159.

40. *Ibid.*, p. 164.

41. *The Gateless Barrier* (Jap. *Mumonkan*), caso 46.

42. *Record of Linji*, T47: 496c10; tradução de Sasaki, p. 3.

43. *Blue Cliff Record*, caso 6, T48: 146c8–10.

44. Ver a nota da secção 24.

45. *Blue Cliff Record*, caso 15. T48: 155c3–5.

46. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakîrti*, p. 195.

47. Ver secção 27 e a sua nota.

48. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakîrti*, p. 308.

49. Ch. *xiangshang*, Jap. *kōjō*. Ver também secção 7, nota 2, e secção 210, nota 4.

50. Caso 277 de *Three Hundred Koans* (*Sanbyakusoku*) do Mestre Zen Dōgen Kigen.

51. *Record of Linji*, T47: 498a28–b1.

52. *Blue Cliff Record*, caso 31, T48: 171b16–17.

53. Esta série de imagens (das quais existem vários conjuntos com números variados de imagens) ilustra a busca pelo verdadeiro eu através do processo de encontrar, domar, montar e, finalmente, esquecer um búfalo de água. A série aqui referida é mostrada e traduzida em *Manual of Zen Buddhism* de D. T. Suzuki (Nova Iorque: Grove Press, 1978), pp. 127–134.

54. DeMartino, "The Human Situation and Zen Buddhism," p. 170.

55. *Ibid.*

56. Secção 85.

57. *Blue Cliff Record* caso 80 (T48: 206b26–c4). A tradução provém, exceto por uma pequena modificação, de *The Blue Cliff Record* de Thomas e J. C. Cleary (Boulder: Shambhala, 1977), p. 520.

58. *Blue Cliff Record*, caso 13, T48: 54a15–19.

59. Secção 144.

60. Este texto, os cem casos de Xuetou com comentário em verso, forma o núcleo do *Blue Cliff Record*.

61. Ver, por exemplo, Cleary, *Swampland Flowers*.

62. Seizan Yanagida, *Rinzai no kafū* (O estilo característico da tradição Rinzai) (Tóquio: Chikuma shobō, 1967), p. 173. Kenneth Kraft descreveu o Mestre Daitō e a sua posição no desenvolvimento do Zen japonês em *Eloquent Zen: Daitō and Early Japanese Zen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992). O livro inclui várias das "frases de remate" (*capping phrases*) de Daitō.

63. *Blue Cliff Record*, caso 17, T48: 157a28ff.

64. Ver secções 222 a 263 e o levantamento do conteúdo do *Record* na secção "Materials".

65. *Blue Cliff Record*, caso 14, T48: 54c27ff.

66. Ver secção 14 e as suas notas de rodapé.

67. *Blue Cliff Record*, caso 14, T48: 154c3.

68. Esta é uma caracterização do Mestre Yuanwu (*Blue Cliff Record*, caso 6, T48: 146a25ff.).

69. *Blue Cliff Record*, caso 86, T48: 211b10–11.

70. Wu, John C. H. *The Golden Age of Zen*. Taipé: United Publishing Center, 1925, pp. 212–213.

71. *Blue Cliff Record*, caso 14, T48: 154c8–10.

72. *Blue Cliff Record*, caso 39, T48: 177c17.

73. *Ibid.*, T48: 177c8–10.

Ingreme o Mt. Yunmen se ergue Deixando as nuvens brancas muito abaixo As suas correntes correm tão velozes Que nenhum peixe ousa demorar-se

Fig. 8: Um riacho no Mt. Yunmen (U. App; poema T47: 553b20)

PALESTRAS E DIÁLOGOS

CORRESPONDENTES À OCASIÃO

1 (545a16–546b2)

Tendo chegado ao Salão do Dharma [para instruir a assembleia],[1] o Mestre permaneceu em silêncio por um longo tempo e depois disse:

"O jeito[2] de dar voz ao Dao é definitivamente difícil de decifrar. Mesmo que cada palavra lhe corresponda, ainda há uma multidão de outras formas; quanto mais quando eu falo sem parar? Então, qual é o objetivo de falar convosco agora?[3]

"Embora cada uma das três coleções de ensinamentos budistas[4] tenha a sua esfera específica — o *vinaya* diz respeito ao estudo da disciplina monástica, os sutras ao estudo da concentração meditativa e os tratados ao estudo da sabedoria — os cinco veículos do cânone budista de três partes e os oito ensinamentos dos cinco períodos[5] resumem-se todos, na verdade, a apenas uma coisa, a saber, o veículo único.[6] É perfeito e imediato[7] — e extremamente difícil de sondar. Mesmo que conseguissem compreendê-lo agora mesmo, ainda seriam tão diferentes deste monge de túnica remendada como a terra é do céu. Se na minha assembleia a habilidade de alguém se manifestar numa frase,[8] ponderarão em vão. Mesmo que, para progredir, classificassem todos os ensinamentos Chan com as suas mil diferenças e miríades de distinções, o vosso erro ainda consistiria em procurar proclamações de línguas alheias.

"Então, como se deve abordar o que foi transmitido? Falando aqui sobre 'perfeito' e 'imediato'? Por [isto] aqui ou [aquilo] ali?[9] Não me interpretem mal: não devem ouvir-me dizer isto e depois especular que 'não perfeito' e 'não súbito' é que são a coisa!

"Deve haver um homem real aqui dentro! Não dependam das afirmações pretensiosas de algum mestre ou de frases herdadas que passam em todo o lado como a vossa própria compreensão! Não me interpretem mal. Seja qual for o vosso problema agora: tentem resolvê-lo aqui mesmo, em frente à assembleia!"

Na altura, o Governador Provincial Ho estava presente. Ele realizou a vénia costumeira e disse: "O vosso discípulo solicita a vossa instrução."

O Mestre respondeu: "Esta erva daninha que vejo não é diferente!"[10]

2 (545b2–5)

Um oficial perguntou: "É verdade que o Dharma do Buda é como a lua na água?"[11]

O Mestre respondeu: “[Mesmo] uma onda pura não tem forma de penetrar [até à lua].”

O oficial insistiu. “Por que caminho a alcançou, Reverendo?”

O Mestre respondeu: “De onde tirou esta segunda pergunta?”[12]

O oficial continuou. “E quanto à minha situação agora?”[13]

O Mestre disse: “A estrada através deste desfiladeiro de montanha está totalmente bloqueada!”

3 (545b8–10)

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Desde a antiguidade, os antigos veneráveis transmitiram mente a mente.[14] Hoje pergunto-vos, Mestre: Que dispositivo utilizais?”

O Mestre disse: “Quando há uma pergunta, há uma resposta.”[15]

O questionador continuou: “Neste caso, não é um dispositivo inútil!”[16]

O Mestre respondeu: “Sem pergunta, sem resposta.”

4 (545b12–14)

Alguém perguntou: “E sobre a ocasião em que a galinha bica e o pintainho pica?”[17]

O Mestre disse: “*Crack!*”

O questionador continuou. “Isto aplica-se [a mim]?”

O Mestre disse: “Devagar, devagar!”[18]

5 (545b14)

Alguém perguntou: “Qual é a minha preocupação central?”

O Mestre respondeu: “Ei, esta pergunta apanhou-me mesmo!”[19]

6 (545b14–15)

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Que tal uma frase que é transmitida separadamente fora dos ensinamentos escritos?”

O Mestre disse: “Vamos, apresente essa pergunta a toda a assembleia!”

7 (545b15–27)

O Mestre disse: “Não digam que vos estou a enganar hoje! Simplesmente não posso deixar de representar uma cena confusa à vossa frente; que piada eu seria se algum homem de visão clara me visse! Mas agora não posso evitar isto.[20]

“Então deixem-me perguntar-vos a todos: O que é que se tem passado convosco até agora?[21] O que vos falta? Se eu vos disser que não se passa absolutamente nada, então já vos enterrei; vós próprios deveis chegar a essa compreensão! Não deem rédea solta às vossas bocas para questionamentos aleatórios. Está tudo escuro nos vossos corações, e um dia destes algo se passará seriamente![22]

“Se sois de disposição hesitante, então podereis voltar o vosso olhar para os ensinamentos dos antigos mestres e procurar aqui e ali para descobrir o que eles significam. Quereis atingir a compreensão, não querem?! A razão [pela qual sois incapazes de o fazer] é precisamente que a vossa própria ilusão acumulada ao longo de incontáveis eras é tão espessa que, quando em alguma vida ouvis alguém falar [sobre o Dharma], ficais com dúvidas. Procurando a compreensão ao perguntar sobre o Buda e o seu ensinamento, sobre ir além e voltar [ao condicionado],”[23] afastam-se cada vez mais disso.[24] Quando dirigem a vossa mente para isso, extraviam-se; quanto mais se usarem palavras para o descrever?[25] E se ‘não dirigir a mente’ fosse a coisa? Ora, passa-se alguma coisa? Cuidem-se!”[26]

8 (545b28–29)

Alguém perguntou: “Que melodia cantais, Mestre?”[27]

O Mestre respondeu: “O vigésimo quinto do décimo segundo mês!”[28]

“E se eu a cantar?”

“Devagar, devagar!”

9 (545b29–c1)

Alguém perguntou: “O que pretendeu o Patriarca ao vir do Oeste?”

O Mestre Yunmen respondeu: “Isso é tão claro como o dia!”

10 (545c4)

Alguém perguntou: “O que é o caminho para além?”[29]

O Mestre disse: “Nove vezes nove é oitenta e um.”[30]

11 (545c4–6)

Alguém perguntou: “O que é o meu ‘eu’?”

O Mestre disse: “É passear nas montanhas e desfrutar dos rios.”

“E o que é o vosso ‘eu’, Reverendo?”

O Mestre respondeu: “Tendes sorte que o preceptor não esteja aqui!”[31]

12 (545c6–7)

Alguém perguntou: “E quanto a [Buda,] o instrutor?”

O Mestre respondeu: “Isso é demasiado rude!”

13 (545c7–8)

“Qual é o ensinamento de toda a vida [de Buda]?”

“Falar em sintonia com qualquer [ocasião] particular.”[32]

14 (545c8)

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Qual é o olho do ensinamento genuíno?”[33]

O Mestre disse: “Tudo!”[34]

15 (545c9–10)

Alguém perguntou: “O que significa ‘Sentar-se corretamente e contemplar a verdadeira realidade’[35]?”

O Mestre disse: “Uma moeda perdida no rio é encontrada no rio.”[36]

16 (545c10–11)

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Qual é a prática do monge?”

O Mestre respondeu: “Não pode ser compreendida.”

O questionador continuou. “Porque não pode ser compreendida?”

“Simplesmente não pode ser compreendida!”

17 (545c12–16)

Um monge inquiriu: “Qual é o significado dos ensinamentos [budistas]?”

O Mestre perguntou de volta: “Que sutra estás a ler?”

O monge respondeu: “O Sutra da Sabedoria.”

O Mestre citou: “ ‘Todo o conhecimento é puro.’ Já viste isto sequer em sonhos?”

O monge disse: “Deixemos de lado ‘Todo o conhecimento é puro’. Qual é o significado dos ensinamentos?”[37]

O Mestre respondeu: “Se no teu coração não tivesses falhado a alguém, não estarias a corar! Mas poupo-te as trinta pauladas [que mereces].”[38]

18 (545c17) Alguém perguntou: “Qual é o olho do [ensinamento] genuíno?”[39] O Mestre Yunmen disse: “O vapor das papas de arroz.”[40]

19 (545c17–18) Alguém perguntou: “O que é a concentração perfeita (*samadhi*)?” O Mestre respondeu: “Cala-te, a menos que eu te pergunte!”

20 (545c18–19) Alguém perguntou: “Qual é o lugar de onde vêm todos os budas?” O Mestre Yunmen disse: “[Onde] as Montanhas do Leste caminham sobre o rio.”[41]

21 (545c19–20) Alguém disse: “Por favor, Mestre, mostre-me um caminho para entrar!” O Mestre disse: “Sorver as papas, comer o arroz.”

22 (545c20–546a5) O Mestre disse: “Não tenho escolha;[42] se eu vos disser que agora mesmo nada se passa, já vos enterrei. Por muito que queiram progredir e procurar a compreensão intelectual, buscando palavras e perseguindo frases e estabelecendo perguntas e inquéritos por meio de mil diferenças e miríades de distinções: isso apenas vos traz uma língua lesta e afasta-vos cada vez mais do Caminho. Onde é que isto tem fim?

“Se este mesmo assunto pudesse simplesmente ser encontrado em palavras — às doze divisões dos ensinamentos dos três veículos certamente não faltam palavras, pois não? — então por que se falaria de uma ‘transmissão fora dos ensinamentos das escrituras’?[43] Se a sabedoria fosse uma função do estudo de interpretações, seria meramente como a dos santos dos dez estágios que, embora disseminassem o Dharma tão [abundantemente como] as nuvens e a chuva, foram ainda severamente repreendidos [pelo Buda] porque percebiam a sua própria natureza como que através de um véu de gaze. Daí sabemos que qualquer tipo de ‘ter mente’[44] está tão longe [do que está aqui em jogo] como o céu da terra.

“Contudo, quando alguém lá chega, falar sobre o fogo não lhe queima a boca. Ele pode discutir o assunto o dia inteiro sem que este toque nos seus lábios e dentes e sem proferir uma única palavra. Embora coma e use a sua túnica o dia inteiro, nunca toca num único grão de arroz nem num único fio.[45]

“De qualquer modo, isto ainda é apenas conversa sobre os nossos ensinamentos; mas vós deveis realmente torná-los vossos! Se dentro destas paredes uma frase tiver impacto, então ponderareis em vão. Mesmo que

consigam aceitar alguma afirmação mal a ouçam, ainda são sonhadores acordados."

Na altura, um monge perguntou: "Que tal uma frase dessas?" O Mestre respondeu: "Trazida à baila."

23 (546a5–7) Alguém perguntou: "O que é 'estar em silêncio enquanto se fala'?" O Mestre disse: "Uma oportunidade clara acabou de te escapar por entre os dedos!" O questionador continuou. "E o que é 'falar enquanto se está em silêncio'?" O Mestre disse: "Oh!"[46] O questionador continuou: "Como é quando alguém não está nem em silêncio nem a falar?" Com o seu cajado, o Mestre expulsou o questionador do salão.

24 (546a7–8) Alguém perguntou: "O que é a espada de Yunmen?" O Mestre disse: "Fundador."[47]

25 (546a7–8) Alguém perguntou: "Qual é o lugar de onde vêm todos os budas?"[48] O Mestre Yunmen disse: "Próxima pergunta, por favor!"

26 (546a10–11) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "O que é a concentração absoluta que compreende cada partícula de pó?" O Mestre respondeu: "Água no balde, comida na tigela."

27 (546a14–15) "Que tal o lugar do não-pensamento?" O Mestre respondeu: "A cognição mal pode sondá-lo."[49]

28 (546a15) "Que tal quando se faz um buraco na parede para roubar a luz do vizinho?"[50] "Aí está!"[51]

29 (546a19–24) O Mestre disse: "Todas as doze divisões dos ensinamentos dos três veículos explicam-no de trás para a frente e vice-versa, e os velhos monges de todo o império proclamam grandiosamente: 'Vá lá, tentem apresentar-me nem que seja um bocadinho do que tudo isto significa!' Tudo isto já é remédio para um cavalo morto.

"No entanto, quantos há que chegaram sequer até aí? Eu nem sequer ouso esperar por um eco disso nas vossas palavras ou por uma ponta afiada escondida numa das vossas frases.

Um piscar de olhos — mil diferenças. Quando o vento para, as ondas acalmam.[52] Que descansem em paz!"[53]

30 (546a24–25) Alguém perguntou: "Qual é o ensinamento fundamental?" O Mestre Yunmen disse: "Sem pergunta, sem resposta."[54]

31 (546a25–27) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Que tal: ‘O Mundo Triplo[55] é apenas mente, e as miríades de coisas são apenas consciência’?”[56] O Mestre disse: “Hoje não respondo a perguntas.” O questionador insistiu. “Porque não respondeis a perguntas?” O Mestre disse: “Vais compreendê-lo no ano do burro?”[57]

32 (546a27–28) Alguém perguntou a Yunmen: “O que é a espada [tão afiada que corta até] um cabelo soprado [sobre a sua lâmina]?”[58] O Mestre disse: “Corta!” Ele acrescentou: “Golpeia!”[59]

33 (546a28–b2) Alguém perguntou: “O que é a radiância interior e exterior?”[60] O Mestre Yunmen perguntou de volta: “Em que direção está apontada a tua pergunta?” O questionador disse: “O que é alcançar a luz?” O Mestre perguntou: “Se alguém te perguntasse isto de repente, o que dirias?”[61] O questionador continuou: “Que tal depois de alcançar a luz?” O Mestre respondeu: “Esquece a luz; dá-me primeiro o alcançar!”

34 (546b2–3) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Qual é a frase mais urgente?” O Mestre disse: “Come!”

35 (546b3) Alguém perguntou: “O que é a mente original?” O Mestre disse: “Levantaste a questão; é bastante aparente!”[62]

36 (546b3–5) Alguém perguntou a Yunmen: “Qual é a essência de um monge de túnica remendada?” O Mestre disse: “É a tua vez!”[63] O questionador insistiu: “Por favor, Mestre, diga-me!” O Mestre disse: “Estou a tocar harpa para um boi!”[64]

37 (546b11–15) Tendo entrado no Salão do Dharma, o Mestre Yunmen disse: “Irmãos! Certamente visitaram muitas regiões em busca de conhecimento para resolver [o problema da] vida-e-morte;[65] e em todo o lado onde foram deve ter havido mestres que vos deram palavras oportunas de compaixão. Agora, haverá alguma afirmação deles que não conseguiram penetrar? Cheguem-se à frente e tentem relatá-la, para que eu possa discuti-la com todos vós! Alguma coisa? Alguma coisa?”

Mesmo quando um monge que se tinha chegado à frente estava prestes a fazer uma pergunta, o Mestre disse: “Vai! Vai! Estás a mais de cem mil [milhas] da estrada para a Índia.”[66] Com isto, o Mestre deixou o seu assento.

38 (546b19–20) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “O que é mais urgente para mim?” O Mestre disse: “O mesmíssimo tu que tem medo de não saber!”[67]

39 (546b20–22) Alguém perguntou: “O que é o mugido do boi de barro do pico de neve?”[68] O Mestre disse: “As montanhas e os rios estão a fugir!” “E que tal o relinchar do cavalo de madeira de Yunmen?” O Mestre Yunmen respondeu: “O céu e a terra apagam-se.”

40 (545a16–546b2) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Que tal fazer o que se quer?”[69] O Mestre disse: “É a tua vez!”

41 (546b28–c17) Tendo entrado no Salão do Dharma, o Mestre Yunmen disse: “Se, ao trazer um caso à baila, eu fizesse com que o aceitasses instantaneamente, estaria já a espalhar merda em cima das vossas cabeças.[70] Mesmo que conseguisses compreender o mundo inteiro quando seguro um único cabelo, eu ainda estaria a operar em carne saudável.

“De qualquer forma, deves primeiro atingir verdadeiramente este nível de realização. Se ainda não lá chegaste, não deves fingir que chegaste. Em vez disso, deves dar um passo atrás, procurar debaixo dos teus próprios pés e ver o que há no que estou a dizer!

“Na realidade, não existe a mínima coisa que pudesse ser a fonte de compreensão ou dúvida para vós. Pelo contrário, tendes a única coisa que importa, todos e cada um de vós! A sua grande função manifesta-se sem o mínimo esforço da vossa parte; vós não sois diferentes dos patriarcas-budas![71] [Mas dado que] a raiz da vossa fé foi sempre rasa e a influência das vossas más ações massiva, encontrais-vos de repente a usar muitos chifres.[72] Estais a carregar o vosso saco de tigelas[73] por toda a parte, através de milhares de aldeias e miríades de lugarejos: Qual é o objetivo de vos vitimizarem a vós próprios? Há algo que vos falte? Qual de vós, companheiros de pleno direito, não recebeu a sua parte?[74]

“Embora possas aceitar o que estou a dizer por ti próprio, continuas em mau estado.[75] Não deves cair nos truques dos outros nem simplesmente aceitar as suas diretrizes. No instante em que vês um velho monge abrir a boca, tendes tendência a enfiar essas pedras grandes logo na vossa, e quando se juntam em pequenos grupos para discutir [as suas palavras], sois exatamente como aquelas moscas varejeiras na merda que lutam costas com costas para a devorar! Que vergonha, irmãos!

"Os antigos mestres não puderam evitar gastar toda a sua vida por vossa causa. Por isso, deixaram cair uma palavra aqui e meia frase ali para vos dar uma pista. Podem ter compreendido estas coisas; ponham-nas de lado e façam algum esforço por vós próprios, e certamente tornar-se-ão um pouco familiarizados com isso. Depressa! Depressa! O tempo não espera por nenhum homem, e expirar não é garantia de voltar a inspirar! Ou tendes um corpo e mente a mais para desperdiçar? Deveis prestar muita atenção! Cuidem-se!"

42 (546c19–21) Alguém perguntou: "Qual é a frase primária?" O Mestre disse: "Nove vezes nove é oitenta e um."[76] O monge fez uma vénia.[77] O Mestre disse: "Vem cá!" O monge deu um passo à frente do Mestre. O Mestre bateu-lhe.

43 (546c23–27) Alguém perguntou: "Ouvi um ensinamento que fala da pureza da sabedoria que tudo abrange. Como é essa pureza?" O Mestre Yunmen cuspiu-lhe. O questionador continuou: "Que tal algum método de ensino dos antigos mestres?" O Mestre disse: "Vem cá! Corta os teus pés, substitui o teu crânio e tira a colher e os pauzinhos da tua tigela. Agora pega no teu nariz!" O monge perguntou: "Onde se encontrariam tais [métodos de ensino]?" O Mestre disse: "Seu tagarela!" E bateu-lhe.

44 (546c27–28) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "O que é o Chan?" O Mestre respondeu: "É isso!" O questionador continuou: "O que é o Dao?" O Mestre disse: "Certo!"[78]

45 (546c28–547a2) Alguém perguntou: "Que tal 'todas as coisas são o Dharma do Buda'?" O Mestre respondeu: "As avozinhas de uma aldeia rústica de três casas amontoam-se no cruzamento da cidade. Compreendes?" "Não." O Mestre disse: "Não és o único que não compreende; há definitivamente mais alguém que não!"[79]

46 (547a4–b17) Tendo entrado no Salão do Dharma, o Mestre Yunmen disse: "Eu coloquei todo o universo em cima das vossas pestanas de uma assentada.[80]

"Todos vós me ouvistes dizer isto, no entanto, não tenho a menor esperança de que um de vós se exalte, chegue-se à frente e me dê uma boa e valente paulada. Bem, levem o vosso tempo e examinem em detalhe se têm [o universo inteiro nas vossas pestanas] ou não! O que é que isto significa?

"Mesmo que consigam compreender isto aqui dentro, assim que se juntam à minha assembleia apanham tanto que as vossas pernas se partem. No momento em que me ouvem dizer que há um sábio a trabalhar em algum lugar, deveriam cuspir-me em cheio na cara e ofender os meus olhos e ouvidos. Mas como não sois capazes disso, aceitais imediatamente tudo o que as pessoas dizem. Isto já cai na categoria de ação secundária.[81]

"Não ouvistes dizer que, no instante em que Deshan[82] viu um monge entrar pelo portão, pegou no seu bastão e o enxotou? E Muzhou,[83] vendo um monge entrar pelo portão, disse: 'É um caso claro,[84] mas poupo-te as trinta pauladas [que mereces]!'[85]

"E como se deve lidar com o resto? Com este bando de tagarelas que engolem o pus e a baba de outras pessoas, que conseguem recordar pilhas e cargas de lixo, e exibem os seus lábios de burro e bocas de cavalo em todo o lado, gabando-se: 'Consigo fazer perguntas de cinco ou dez formas alternativas'? Mesmo que façam perguntas de manhã à noite com as respostas a levar-vos pela noite dentro: verão alguma vez alguma coisa, mesmo em sonhos? Como aplicarão a vossa força em benefício dos outros?

"Vós assemelhais-vos àquelas pessoas que, quando alguém convida os monges para um banquete doado, dizem: 'A comida é boa, mas o que há para falar [com o doador]?' Um dia estareis diante do Rei do Inferno, Yama[86] — e ele não aceitará a vossa conversa fiada!

"Meus irmãos, se há alguém que o alcançou, ele passa os seus dias em conformidade com o comum. Se ainda não o alcançastes, deveis a qualquer preço evitar fingir que o fizestes. Não deveis desperdiçar o vosso tempo, e precisais imenso de prestar muita atenção!

"Os velhos tinham definitivamente algumas trepadeiras-de-palavras[87] que poderiam ser de ajuda. Por exemplo, [o meu professor] Xuefeng disse: 'O mundo inteiro não é nada senão tu.' O Mestre Jiashan disse: 'Agarra-me nas pontas das cem ervas, e reconhece o imperador no mercado movimentado.' O Mestre Luopu disse: 'No momento em que um único grão de pó se levanta, o mundo inteiro está contido nele. Na [ponta de] um único pelo de leão aparece todo o corpo do leão.'

"De qualquer modo, tentem segurar firmemente [o significado destes ditos], ponderando-os de todos os ângulos — e após dias ou anos uma entrada abrir-se-á por si mesma! Este assunto não permite que ninguém

intervenha por vós; não é nada senão a missão muito própria de cada pessoa. Se alguns velhos monges saem para o mundo, é apenas para servirem de testemunhas para vós. Se encontrastes alguma entrada ou alguma pista, não deveríeis perder-vos de vista. Se, de facto, ainda não o alcançastes, nenhuns métodos aplicados [por um professor] serão de utilidade alguma.

"Meus irmãos, vós que todos da mesma forma gastais as vossas sandálias de palha em peregrinações e virais as costas a professores e pais — deveis absolutamente fixar os vossos olhos diretamente nisto! Se ainda não encontrastes nenhuma pista, mas encontrastes um [mestre] habilidoso e genuíno [que vai atrás de vós] como um cão que morde um javali, e que não se importa com a sua própria vida e não hesitará em passar pela lama e pela água por vós, e se ele tiver algo bom para mastigar, então pisquem os olhos e levantem as sobrancelhas, pendurem o vosso saco de tigelas bem alto [na parede] e, durante dez ou vinte anos, esforcem-se ao máximo!

Não se preocupem em não levar o vosso esforço à conclusão: caso aconteça que ainda não o consigam nesta vida, não deixarão de obter um corpo humano na próxima, e então verificar-se-á que pouparam trabalho em relação a este ensinamento. Assim não desperdiçareis ociosamente toda a vossa vida, e também não desiludireis os patronos do Budismo, os vossos professores e os vossos pais.

"Deveis ser cautelosos! Não percam tempo a vadiar pelas províncias e a fazer ócio pelos distritos, vagando milhares de milhas com o vosso cajado aos ombros, passando um inverno aqui e um verão ali, desfrutando das belas montanhas e rios e fazendo o que bem vos apetece, sendo providos de comida doada em abundância e obtendo facilmente posses mundanas. Que vergonha é essa, que vergonha! [Conhecem o provérbio:] 'Querendo arranjar para si um peck de arroz, acaba por perder provisões de seis meses.' Qual é a utilidade de tais peregrinações? Como ousais consumir o punhado de vegetais do fiel doador ou sequer um único grão do seu arroz?

"Deveis ver por vós mesmos! Não há ninguém para vos substituir, e o tempo não espera por ninguém; um dia [estareis prestes a falecer e] o vosso olhar cairá sobre a terra. Como vos arranjareis a partir de então? Não deveis assemelhar-vos a um caranguejo que, caído em água quente, agita as pernas num frenesim! Grandes palavras não vos ajudarão muito aí, seus tagarelas!

"Não desperdicem descuidadamente o vosso tempo. Uma vez que percam o vosso corpo humano, não recuperarão outro por incontáveis eras. Isto não é assunto trivial! Não dependam de nada presente. Se até um homem secular disse: 'Se eu ouvir falar do Caminho pela manhã, morrerei satisfeito à noite':[88] quanto mais nós, monges? Qual é o problema com que deveríamos lidar? Deveis fazer um grande esforço! Cuidem-se!"

47 (547b24–27) Alguém perguntou: "Que tal 'dar a vida'?" "Se no teu coração não tivesses falhado a alguém, [não estarias a corar]."[89] "E que tal 'tirar a vida'?" "Não se devem leiloar os pertences de um monge durante três dias após a sua morte."[90] "E se alguém nem der nem tirar a vida?" O Mestre Yunmen enxotou o questionador do salão com o seu cajado.

48 (547b28–c1) Alguém perguntou: "Se alguém matar o pai e a mãe, pode arrepender-se diante do Buda. Onde se arrepende alguém se matar o Buda e os patriarcas?" O Mestre disse: "Exposto!"[91]

49 (547c1–2) Alguém perguntou: "Haverá algo de errado quando não se dá origem sequer a um único pensamento?" O Mestre respondeu: "[Tanto quanto] o Monte Sumeru."[92]

50 (547c2–3) Alguém perguntou: "Qual é o estilo característico do vosso ensinamento, Mestre?" "Que venha um estudioso e te diga!"

51 (547c4–5) Alguém perguntou: "A vida-e-morte está aqui; como hei de lidar com ela?" O Mestre disse: "Onde está ela?"

52 (547c11–15) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: "Vós, monges, não deveis pensar falsamente; o céu é o céu, a terra é a terra, a montanha é a montanha, o rio é o rio, o monge é o monge e o leigo é o leigo."[93] Após uma longa pausa, disse: "Vamos, tentem levantar aquela colina por mim!" Então um monge perguntou: "Como é quando vejo que montanha é montanha e rio é rio?" O Mestre disse: "Porque é que o portão triplo do mosteiro passa por [este salão] aqui?" O monge continuou: "Se é assim, já não estou mais iludido." O Mestre disse: "Devolve-me as tuas palavras!"[94]

53 (547c16–18) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse após um longo silêncio: "Há alguém, afinal, que o consiga dizer?[95] Que aquele que conseguir se chegue à frente!" A assembleia permaneceu em silêncio. O Mestre pegou no seu

cajado e disse: “[O meu desafio] de antes era uma pequena vala cheia de merda, e [o erguer do meu cajado] de agora é uma grande.” O Mestre desceu do seu assento.

54 (547c18–19) Alguém perguntou: “As miríades de coisas tornam-se uma. Agora não pergunto sobre a uma mas, antes, o que são as miríades de coisas?” O Mestre Yunmen disse: “Vieste aqui para trocar palavras e para me enganar!”

55 (548a2–4) Alguém perguntou a Yunmen: “Fiz tudo o que pude e vim aqui. Aceitar-me-eis?” O Mestre disse: “Nada de errado com esta pergunta!” O questionador continuou: “Deixando de lado esta pergunta, aceitar-me-eis?” O Mestre disse: “Examina cuidadosamente o que disseste primeiro!”

56 (548a8–11) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Hoje trarei um caso [da tradição Chan] para vós.” Toda a assembleia ouviu atentamente. Após um momento, um monge adiantou-se e fez uma vénia. Quando estava prestes a fazer uma pergunta, o Mestre Yunmen foi atrás dele com o seu cajado, gritando: “Tu assemelhas-te àqueles exterminadores do Budismo, aqueles monges que recebem comida doada no banco corrido[96] [e dizem] ‘O que há para falar [com o doador]?’ Seu bando de arruaceiros!” Usando o seu cajado, o Mestre Yunmen expulsou-os do salão imediatamente.

57 (548a11–14) Alguém perguntou a Yunmen: “Agora que toda a assembleia se reuniu como nuvens, sobre o que falareis?” O Mestre disse: “O texto que se segue é demasiado longo. Vamos adiá-lo para outro dia!” O questionador continuou: “Que tal ficarmos por aqui?” O Mestre disse: “Encurralado.” “Onde estou encurralado?” O Mestre Yunmen disse: “Assim que te empanturras de comida no banco corrido, contas mentiras.”

58 (548b2–22) Tendo entrado no Salão do Dharma, o Mestre disse: “Mesmo que uma palavra, no instante em que é proferida, coloque as mil diferenças num único sulco e inclua as partículas mais minúsculas, não passa de uma expressão de ensinamento salvífico. O que é que se supõe, então, que um monge de túnica remendada diga? Se ele discutir aqui o que os patriarcas e o Buda quiseram dizer, o caminho único do Sexto Patriarca será nivelado. Mas haverá alguém que o consiga endireitar? Se houver, que se chegue à frente!”

Na altura, um monge perguntou:[97] "Que tal dizer algo que transcenda os budas e vá além dos patriarcas?" O Mestre disse: "Bolo de sésamo."[98] O monge continuou: "Qual é a ligação?" O Mestre disse: "Exatamente! Qual é a ligação?!"

O Mestre disse então: "Sem teres compreendido nada, perguntas sobre afirmações que transcendem os budas e patriarcas no momento em que ouves as pessoas falar sobre a intenção dos professores patriarcais. O que é que estás a chamar 'buda' e o que é que estás a chamar 'patriarca' quando falas sobre afirmações que transcendem os budas e vão além dos patriarcas? E quando perguntas sobre a fuga dos três reinos (do desejo sensual, da forma e da ausência de forma): traz-me esses três reinos! Haverá [uma faculdade percetiva como] ver, ouvir, sentir ou saber para te impedir? E que objeto de perceção te é agradável? Estás em conformidade com algum veículo [de ensinamento]? E o que consideras serem visões diferenciadoras?[99]

"O que podem os sábios fazer quando vos inchais [e dizeis]: 'Todo o meu corpo não é senão a verdade' e 'Todas as coisas exibem a essência'? Isto está fora do vosso alcance. E quando eu vos digo: 'Agora mesmo, passa-se alguma coisa?', já vos enterrei. Se realmente não tendes nenhuma pista, então por um tempo ide para dentro de vós mesmos e investigai profundamente por vossa conta: O que é que, além de usar uma túnica, comer, evacuar e urinar, se passa?[100] Qual é a utilidade de dar origem a tantos tipos de pensamentos ilusórios sem razão nenhuma?

"Mais uma vez, há um bando de pessoas que se juntam casualmente em grupos, conseguem citar alguns ditos dos antigos, tentam memorizá-los, avaliam-nos com os seus pensamentos ilusórios e dizem: 'Eu compreendi o ensinamento budista!' Ocupam-se com nada mais do que discussões e passam os seus dias seguindo os seus caprichos. Depois sentem que isto não agrada à sua fantasia; viajam por milhares de aldeias e miríades de lugarejos e viram as costas aos seus pais bem como aos seus professores. Vós estais a agir exatamente desta forma, seu bando de arruaceiros. Que peregrinação frenética é esta em que estais envolvidos?" E o Mestre expulsou-os com o seu cajado.

59 (548b22–24) Alguém perguntou a Yunmen: "[Diz-se que] não se deve sair de casa [para se tornar monge] sem o consentimento dos pais.

Como seria alguém então capaz de sair de casa?" O Mestre disse: "Raso!" O questionador disse: "Não compreendo." O Mestre observou: "Profundo!"

Ver também a versão ligeiramente diferente na tradução de Sasaki, pp. 11–12.

60 (548c1–3) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "Como é quando todos os poderes estão exauridos?" O Mestre disse: "Traz-me o Salão do Buda, depois discutirei isso contigo." O questionador perguntou: "Não é esse um assunto diferente?" O Mestre gritou: "Bah! Tagarela!"

61 (548c8–16) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: "É bem sabido que a superficialidade [da virtude] é a tendência destes tempos, e que esta geração vive no fim do período de imitação do Budismo;[101] por isso, hoje em dia, quando os monges vão para norte, chamam a isso 'venerar Mañjushrî',[102] e quando vão para sul dizem que 'viajam para Nanyue'.[103] [As pessoas que] vão em tais peregrinações, embora intituladas 'monges mendicantes', apenas desperdiçam as esmolas dos fiéis.[104] Que vergonha! Que vergonha! Quando questionados, revelam-se [tão ignorantes como] o verniz é preto; passam os seus dias apenas seguindo os seus caprichos. Se há alguns deles que, aprendendo como loucos e informando-se amplamente, conseguem absorver alguns ditos e procuram em todo o lado palavras semelhantes, são aprovados como veneráveis e descartam levianamente homens superiores, criando assim um carma de infortúnio.[105]

"Não digam, quando um dia o Rei do Inferno, Yama, vos imobilizar, que ninguém vos avisou! Quer sejais um iniciante inocente ou um adepto experiente, deveis mostrar algum espírito! Não memorizem vãmente os ditos [de outras pessoas]: um pouco de realidade é melhor do que muita ilusão. [Caso contrário,] continuareis apenas a enganar-vos a vós próprios.

"O que se passa convosco?[106] Cheguem-se à frente [e digam-me]!"

62 (548c16–17) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: "Estou definitivamente no caminho errado. Por favor, Mestre, dê-me alguma instrução!" O Mestre disse: "Do que é que estás a falar?"

63 (548c17–18) Alguém perguntou: "Qual é o significado do ensinamento [budista]?" O Mestre disse: "A resposta ainda não terminou."

O questionador perguntou: “Em que consistiu a vossa resposta, Mestre?” O Mestre disse: “Oh, eu pensei que eras esperto...!”

64 (548c18–20) Alguém perguntou: “Qual é a verdadeira essência da vida monástica?” O Mestre Yunmen disse: “Tu, monge aí ao fundo, chega-te à frente!” O monge em questão adiantou-se. O Mestre disse: “Bah! Sai daqui!”

65 (548c20–21) “Como posso compreender a vossa frase única, Mestre?” “É o vigésimo quinto dia do décimo segundo mês!”[107]

66 (548c21–22) “Não vos estou a questionar sobre o cerne da doutrina budista, mas gostaria de saber o que está no centro da nossa própria tradição.” O Mestre respondeu: “Bem, colocaste a tua pergunta; agora faz rapidamente três vénias!”[108]

67 (548c24–26) Alguém perguntou: “Como deve ser curada a doença-dos-budas-e-patriarcas[109]?” “Descobre o que está errado, e tudo se comporá.” “Como deve ser curada?” “Felizmente és forte!”

68 (549a8–11) O Mestre entrou no Salão do Dharma para uma instrução formal. Quando a assembleia se reuniu e sossegou, ele pegou no seu cajado, apontou à sua frente e disse: “Todos os budas de todo o universo, inumeráveis como grãos de pó, estão todos aqui dentro, disputando o ensinamento budista e tentando ganhar o argumento. Haverá alguém que os consiga dissuadir? Se ninguém for capaz, deixem-me tentar fazê-lo por vós.” Nisto um monge disse: “Por favor, Reverendo, dissuadi-os!” O Mestre disse: “Vós sois um bando de fantasmas de raposas selvagens!”[110]

69 (549a29-b2) Alguém perguntou: “Como é quando tudo é engolido de uma só vez?” O Mestre disse: “Então eu estou na tua barriga.” “Porque estaríeis na minha barriga, Mestre?” O Mestre respondeu: “Devolve-me as tuas palavras!”[111]

70 (549b3) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse após um longo silêncio: “Isto compromete-me muito!”[112] E desceu do seu assento.

71 (549b4–8) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Eu disse o que havia para dizer...” Um monge adiantou-se, fez uma vénia e quis colocar uma pergunta. O Mestre

Yunmen pegou no seu cajado e bateu-lhe, dizendo: “Que bem podes distinguir do mal? Seu bando de arruaceiros! Sois todos como este monge; como ousais receber as ofertas fiéis dos doadores! Os seres sencientes com mau carma estão todos aqui dentro — e que pedaço de merda seca estão eles a tentar mastigar?” E o Mestre Yunmen enxotou todos os monges de uma vez para fora do salão com o seu cajado.

72 (549b10) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “O que é o Chan?” O Mestre disse: “Está tudo bem em ver-mo-nos livres desta palavra?”

73 (549b14–15) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Qual é a fonte original?”[113] O Mestre disse: “De quem recebes as doações?”

74 (549b28–c6) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Vós que vos perdeis em peregrinações: todos e cada um de vós, quer venhais do sul do Rio Amarelo ou do norte do mar, tem o seu lugar nativo. Ora, conheceis o vosso? Tentem, cheguem-se à frente e digam-me — eu verificarei por vós! Alguém? Alguém?

“Se não conheceis [o vosso lugar nativo], então enganei-vos. Gostariam de saber? Se o vosso lugar nativo é no norte, lá estão o Mestre Zhaozhou[114] e Mañjushrî das montanhas Wutai;[115] ambos estão aqui dentro. Se o vosso local de nascimento é no sul, lá estão Xuefeng,[116] Wolong,[117] Xiyuan[118] e Gushan[119] que estão todos aqui dentro. Gostariam de os conhecer? Encontrem-nos aqui mesmo! Se não os virem, não finjam que veem! Estão a ver? Estão? Se não veem, vejam-me sair montado no Salão do Buda! Cuidem-se!”

75 (549c10–11) Alguém perguntou a Yunmen: “O que é ‘A forma nada mais é do que o vazio’?”[120] O Mestre disse: “O cajado está a bater-te no nariz.”

76 (549c15–16) Um monge perguntou: “O que é a mente?”[121] O Mestre disse: “Mente.” O monge continuou: “[Eu] não compreendo.” O Mestre disse: “[Tu] não compreendes.” O monge perguntou: “Então o que é, afinal?” O Mestre respondeu: “Bah! Vai dar um passeio num lugar calmo onde quer que gostes!”

77 (549c16–18) Alguém perguntou: “Como é quando [alguém percebe que] os três reinos[122] nada mais são do que a mente, e as miríades de coisas são meramente [produzidas pela] cognição de alguém?”[123] O Mestre respondeu: “Escondendo-se na própria língua.”[124] “E como é isso?” O Mestre disse: “*Su-lu, su-lu*.”[125]

78 (549c26–27) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Eu deixo-vos falar o quanto quiserem. De manhã à noite, ninguém está a tapar-vos a boca para vos impedir de falar. E então??”

79 (549c28–550a3) O Mestre Yunmen entrou no Salão do Dharma para uma instrução formal, e a assembleia reuniu-se. Após um longo tempo, ele levantou o seu cajado e disse: “Vejam, vejam! As pessoas de Uttara-kuru do norte[126] viram o trabalho que tiveram a apanhar lenha,[127] e como presente para vós estão a realizar um combate de luta no pátio do mosteiro. Além disso, estão a recitar para vós o Sutra da Sabedoria: ‘[Oh] pureza da sabedoria que tudo abrange, não dual, indivisa, sem diferença, não separada...’”[128]

Um monge perguntou então: “Que tal esta ‘pureza da sabedoria que tudo abrange’?” O Mestre Yunmen disse: “Na Índia cortariam-te a cabeça e os braços;[129] aqui podes acusar-te a ti próprio e sair!”

80 (550a4–7) Alguém perguntou a Yunmen: “O que é a superficialidade dentro da profundidade?” O Mestre disse: “Montanhas, rios, terra.”[130] “O que é a profundidade dentro da superficialidade?” O Mestre respondeu: “Terra, montanhas, rios.” O questionador continuou: “O que é a profundidade?” O Mestre disse: “Ir para a Índia de manhã e regressar à China à noite.”[131]

81 (550a10–12) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Os mil meios expeditos levam todos de volta à fonte. Pergunto-me do que se trata realmente essa fonte.” O Mestre disse: “Onde há uma pergunta, há uma resposta. Vamos, diz-no depressa!” O monge disse: “Sim...” O Mestre disse: “Longe disso!”

82 (550a12–14) “O que é a espada de Yunmen?”[132] “Está desembainhada!” “E quanto àquele que a está a usar?” O Mestre disse: “*Su-lu, su-lu*!”[133]

83 (550a14–15) “Qual é o propósito da vinda do Patriarca [Bodhidharma] do Oeste?” O Mestre respondeu: “Força, diz-me se não houver nenhum!” O questionador continuou: “Não compreendo!” O Mestre observou: “Essa foi uma pergunta e tanto!”

84 (550a22–b5) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Vejo que, apesar do meu ensinamento no segundo ou terceiro nível, vós sois incapazes de o captar. Então, qual é o propósito de usar vãmente túnicas de monges? Compreendeis? Deixem-me explicar-vos isto em termos simples: Quando, mais tarde, forem a vários lugares e virem algum Venerável levantar o dedo ou segurar um batedor de moscas[134] e dizer ‘isto é Chan’ e ‘isto é o Dao’, deveis pegar no vosso cajado, esmagar-lhe a cabeça e ir embora! Caso contrário, acabareis entre os seguidores de Deva Mara[135] e arruinareis a nossa tradição.

“Se realmente não compreendeis, olhai por enquanto para algumas trepadeiras-de-palavras.[136] Continuo a dizer-vos que todos os budas do passado, presente e futuro de terras inumeráveis como grãos de pó, incluindo os vinte e oito patriarcas indianos e os seis chineses, estão todos em cima deste cajado; eles expõem o ensinamento budista, manifestam-se em diferentes formas por virtude dos seus poderes espirituais e deixam as suas vozes serem ouvidas à vontade em todas as dez direções, sem o menor impedimento. Compreendeis? Se não compreendeis, não finjam que compreendeis. Pois bem, examinaram de perto o que acabei de dizer e veem-no realmente? Mas mesmo que atingissem esse plano, ainda não poderiam sequer sonhar com um verdadeiro monge. Nem sequer encontrariam um num lugarejo de três casas!”

O Mestre agarrou abruptamente o seu cajado, desenhou uma linha no chão e disse: “Todos [os budas e patriarcas] estão aqui dentro.” Desenhou outra linha e disse: “Todos saíram daqui. Cuidem-se!”

85 (550b15) Alguém perguntou: “O que é o corpo de Shakyamuni?” O Mestre disse: “Um pedaço de merda seca.”[137]

86 (550b15–16) Alguém perguntou a Yunmen: “Poderia, Mestre, dizer-me qual é o significado fundamental da nossa tradição [Chan]?” O Mestre disse: “No sul está o Mestre Xuefeng, e no norte o Mestre Zhaozhou.”[138]

87 (550b17–19) Alguém perguntou a Yunmen: “Embora esta seja constantemente a minha preocupação mais premente, não consigo encontrar nenhuma forma de entrar. Por favor, Mestre, mostre-me um caminho para entrar!” O Mestre disse: “Precisamente na tua preocupação presente há um caminho.”[139]

88 (550b21–22) “Como experimento eu realmente o caminho único do poder subtil?”[140] O Mestre disse: “Daqui a trinta anos!”[141]

89 (550b24–25) “Como é quando nem o poder subtil [do despertar] nem [quaisquer objetos que] saltam à vista servem?” O Mestre respondeu: “Inverte esta afirmação!”[142]

90 (550b27–29) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “O Bodhisattva Vasubandhu transformou-se muito inutilmente neste cajado de madeira.” Depois desenhou uma linha no chão com o seu cajado e disse: “Vós todos, budas, inumeráveis como grãos de areia, força, emaranhem-se em palavras aqui dentro!” Com isto, o Mestre deixou o seu assento.

91 (550c1–4) No Salão do Dharma, o Mestre Yunmen disse: “Serei sincero convosco; eu reconheço alguém quando o encontro.[143] Mas apesar de toda esta conversa de velha,[144] vós não conseguis compreender. Empanturram-se todos os dias e, após as refeições, rondam de um lado para o outro [do Salão dos Monges para o Salão do Dharma]. Que tipo de veículo [de ensinamento] estais à procura?[145] Seu bando de raposas selvagens! Que diabo estais a fazer aqui dentro?” O Mestre enxotou todos os monges de uma vez com o seu cajado.

92 (550c4–6) Alguém perguntou: “O outono está a começar e o [período de três meses de] treino de verão está no fim. Se no futuro alguém me questionasse subitamente, como deveria eu responder exatamente?” “Saiam daqui, toda a assembleia!” “O que fiz eu de errado?” “Vamos, devolve-me o dinheiro correspondente a noventa dias de comida!”

93 (550c6–7) “Cheguei apenas recentemente ao vosso assento de Dharma e ainda não estou esclarecido sobre o estilo do vosso ensinamento.” O Mestre respondeu: “Bem, o que poderia eu dizer sem as tuas perguntas!”[146]

94 (550c7–9) “[Diz-se:] Nos países dos dez pontos da bússola existe apenas um tipo de ensinamento. Que ensinamento é este?” “Porque não perguntas outra coisa?” O questionador disse: “Obrigado, Mestre, pela vossa orientação.” O Mestre gritou imediatamente: “Khaaa!”[147]

95 (550c19–20) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Como é quando a árvore murchou e as folhas caíram?”[148] O Mestre disse: “Isso é totalmente manifesto: vento dourado de outono.”

96 (550c20–21) Alguém perguntou a Yunmen: “Que tal a pérola no saco de pano?”[149] O Mestre disse: “Consegues dizer?”[150]

97 (550c21–22) Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “O que é um sucessor da tradição patriarcal?” O Mestre disse: “Parece bem!”

98 (550c23–26) O Mestre Yunmen entrou no Salão do Dharma e disse: “Um bodhisattva que se esforça pela sabedoria[151] deve ser capaz de conhecer a doença dos seres sencientes;[152] então ele será também capaz de conhecer [a sua própria doença], a doença do bodhisattva que se esforça pela sabedoria. Pois bem, se há alguém aqui que consiga compreender isto, ele deve chegar-se à frente e tentar demonstrá-lo a todos nós!” Ninguém na assembleia disse uma palavra. Então o Mestre disse: “Se não conseguis fazer isso, então não me impeçam de dar um passeio por onde eu quiser!”

99 (550c27–551a4) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Hoje estou a deixar-me prender em palavras convosco: Merda, cinza, mijo, fogo! Estes porcos sujos e cães sarnentos[153] não conseguem sequer distinguir o bem do mal e estão a ganhar a vida num poço de merda!

“Deixem-me dizer-vos: deveis agarrar todo o universo, a terra, as doze divisões de ensinamentos dos três veículos e os ensinamentos verbais de todos os budas dos três reinos e de todos os mestres de todo o império de uma só vez, mesmo nas vossas pestanas! Mesmo que fossem capazes de compreender isto aqui e agora, continuariam a ser sujeitos sem sorte que estão a saltar para um poço de merda sem razão nenhuma. Se [alguém assim] alguma vez passasse pela minha assembleia de monges de túnica remendada, eu batia-lhe até as pernas se partirem!”

Três monges adiantaram-se então simultaneamente e fizeram uma vénia. O Mestre disse: "Uma única acusação resolve [o caso de vós três]."[154] O Mestre disse: "Três pessoas, um mandado!"

100 (551a4–6) Alguém perguntou: "Como se pode ir rapidamente além dos três reinos [do desejo sensual, da forma e da ausência de forma]?" O Mestre disse: "Como se pode ir rapidamente além dos três reinos?" O questionador disse: "É isso!" O Mestre observou: "Se é isso, então está tudo acabado para ti!"[155]

101 (551a7–9) Alguém perguntou a Yunmen: "Que tal quando eu limpo tudo de uma assentada?" O Mestre disse: "O que fazes em relação a mim?" O questionador respondeu: "Isso é problema vosso!" O Mestre exclamou: "Seu tagarela!"

102 (551a9–10) "O que é o Dao?" O Mestre respondeu: "Atravessar esta palavra." "Como é quando alguém a atravessou?" "Mil milhas, o mesmo estado de espírito."[156]

103 (551a10–24) Alguém perguntou: "Um velho monge disse: 'Eu realizei o princípio último.'[157] Que princípio último é este?" O Mestre disse: "Que tal o que está na minha mão?" O monge insistiu: "Estou a perguntar sobre o princípio último!" O Mestre bateu-lhe com o seu cajado, gritando: "Bu! Bu! Precisamente quando ele é estilhaçado, dizes: 'Por favor, ensine-me sobre ele!' Por onde quer que vão, as pessoas [como tu] sabem exatamente como espremer as coisas para dentro do seu esquema ao acaso. Chega-te à frente e deixa-me perguntar-te: Costumas estar no banco corrido [de meditação] e manter discussões sobre 'transcender' [o particular] e 'descer' [até ele],[158] e sobre 'ir além dos budas' e 'transcender os patriarcas'.

Agora diz-me: um búfalo de água sabe do que se trata 'ir além dos budas e transcender os patriarcas'?" O monge respondeu: "Ainda há pouco, alguém já perguntou isto!"[159] O Mestre respondeu: "Esse [tipo de frase] é algo que podes aprender no banco corrido [de meditação]. Não é preciso alguém declarar o óbvio e dizer 'tem' quando tem e 'não tem' quando não tem." O monge disse: "Se [o búfalo de água] tem [o significado de 'transcender os budas e ir além dos patriarcas'], com que propósito tem ele então uma pele e usa chifres?" O Mestre disse: "Eu bem sabia que tu és apenas um que memoriza palavras."

O Mestre Yunmen acrescentou: “Vem, vem! Deixa-me perguntar-te outra vez: Todos vós carregais o vosso cajado aos ombros e afirmais que ‘praticais Chan’ e ‘estudais o Dao’ e que estais à procura do significado de ‘ir além dos budas e transcender os patriarcas’. Bem, aqui está a minha pergunta para vós: O significado de ‘ir além dos budas e transcender os patriarcas’ está presente [em todas as vossas ações] durante os doze períodos do dia — caminhar, estar de pé, sentar, deitar, cagar, mijar — [e em qualquer lugar, incluindo] os vermes na latrina e o carneiro alinhado para venda nas bancas do mercado? Se houver alguém capaz de me dizer, deve chegar-se à frente! Se ninguém for capaz disso, não me impeçam de dar um passeio [onde eu quiser,] para leste ou para oeste!” Com isto, o Mestre Yunmen deixou o seu assento de professor.

104 (551a26–27) “Qual foi o propósito de [Bodhidharma] ao vir do Oeste?” O Mestre respondeu: “[Deves estar com fome depois de uma viagem tão longa;] há papas e arroz no banco corrido!”

105 (551a28–b2) Um monge perguntou: “Qual era o objetivo de Bodhidharma quando veio do Oeste?” O Mestre respondeu: “Uma pergunta tua, Venerável, e eu dou esse salto de três mil milhas.” O monge replicou: “Obrigado, Mestre, pela vossa instrução.” O Mestre Yunmen disse: “Espera, espera, diz-me: o que te acabei de dizer, o que significa?” O monge não teve resposta. O Mestre observou: “Volta daqui a trinta anos, então dar-te-ei trinta pauladas!”[160]

106 (551b7–9) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “O Buda atingiu o Caminho quando a estrela da manhã apareceu.” Um monge perguntou: “Como é quando se atinge o Caminho com a aparição da estrela da manhã?” O Mestre Yunmen disse: “Vem cá, vem cá [eu mostro-te]!” O monge aproximou-se. O Mestre Yunmen bateu-lhe com o seu cajado e enxotou-o do Salão do Dharma.

107 (551b10–11) O Mestre Yunmen entrou no Salão do Dharma para uma instrução formal. Um monge adiantou-se, fez uma vénia e disse: “Por favor, Mestre, respondei às nossas perguntas!” O Mestre Yunmen gritou: “Ei, vós todos!” Enquanto os membros da assembleia olhavam para cima, o Mestre deixou imediatamente o seu assento.

108 (551b12–13) O Mestre Yunmen entrou no Salão do Dharma para uma instrução formal. Houve um longo silêncio. Então um monge

adiantou-se e fez uma vénia. O Mestre disse: “Demasiado tarde!” O monge consentiu: “Sim.” O Mestre disse: “Seu balde de verniz!”[161]

109 (551b14–17) Tendo entrado no Salão do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse: “Há alguém que seja capaz de colocar uma pergunta? Vamos, façam uma!” Um monge adiantou-se, fez uma vénia e disse: “Por favor, Mestre, examinai[-me]!” O Mestre respondeu: “Lancei um anzol para apanhar um peixe gigante — mas o que é que consegui apanhar? Uma rã!” O monge disse: “Não vos enganeis, Reverendo!” O Mestre Yunmen disse: “Aí deste um passo maior do que a perna![162] Não achas?” O monge ficou sem palavras. O Mestre Yunmen bateu-lhe.

110 (551b20–22) Alguém perguntou a Yunmen: “Porque é que Samantabhadra monta um elefante e Mañjushrî um leão?”[163] O Mestre disse: “Eu não tenho nem um elefante nem um leão; vou montado no Salão do Buda e saio pelo portão triplo do mosteiro!”

111 (551b24–25) “Como é quando a sabedoria que tudo abrange perpassa e não há impedimento?” O Mestre respondeu: “Limpem o chão e borrifem-no com água: Sua Excelência, o Primeiro-Ministro, está a chegar!”

112 (551b26–29) Alguém perguntou: “O que é aquilo que é transmitido separadamente dos ensinamentos dos três veículos?” O Mestre disse: “Se não me perguntares, não responderei. Mas se perguntares, vou para a Índia de manhã e regresso à China à noite!” O questionador disse: “Por favor, Mestre, apontai-mo!” O Mestre respondeu: “Caso perdido!”

113 (551b29–c1) “Qual foi a intenção do Patriarca [Bodhidharma] quando veio do Oeste?” O Mestre respondeu: “De que serve resmungar durante o sono em pleno dia?”

114
551c4–5
“Qual é o significado fundamental do ensinamento budista?”
O Mestre disse: “Estás virado a sul para veres a Grande Ursa!”164

115
551c6–7

Um monge perguntou: “Qual é o estilo característico da tua casa, Mestre?”
O Mestre respondeu: “Monge, recebeste os votos cedo demais!”

116

551c10–11

Alguém perguntou a Yunmen: “Desde que cheguei ao teu assento do Dharma, Mestre, simplesmente não compreendo. Por favor, transmite-me a tua instrução!”
O Mestre disse: “Queres que te corte a cabeça?”165

117

551c11–12

Alguém perguntou: “Por favor, Mestre, instrui-me; faz com que me liberte da confusão de uma vez por todas!”
O Mestre respondeu: “Qual é o preço do arroz em Xiangzhou?”166

118

551c12–13

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Como foi quando os dois veneráveis167 se encontraram?”
O Mestre disse: “Isso não foi obra do acaso.”

119

551c14–15

O Mestre Yunmen entrou na Sala do Dharma e disse:

“Indra168 e o velho Shakyamuni estão a lutar acerca do budismo no pátio do mosteiro; é uma enorme algazarra!”

Com isto, o Mestre deixou o seu assento.169

120

551c15–17

“Qual é o verdadeiro propósito que [o Sexto Patriarca de] Caoqi pretende transmitir?”
O Mestre disse: “Gosto de ficar indignado. Não gosto de ficar satisfeito.”

“Porque é assim?”

“Se alguém encontra um espadachim na estrada, deve oferecer-lhe uma espada; e a quem não é poeta não se apresenta um poema.”170

121

551c20–22

Na Sala do Dharma, durante uma instrução pública, Yunmen disse: "Monges, deveis compreender aquilo que constitui um monge de manto remendado. Então, o que faz um monge de manto remendado?"

[Sem resposta.]

Acrescentou: "Grande Perfeição da Sabedoria! Hoje temos grande trabalho comunitário."

E desceu do seu assento.

122

551c22–25

Alguém perguntou a Yunmen: "Qual foi o propósito da vinda [de Bodhidharma] do Ocidente?"

O Mestre disse: "As montanhas, os rios, a terra."171

O monge insistiu: "Há algo para além disso?"

O Mestre disse: "Há."

O interlocutor continuou: "O que é?"

O Mestre disse: "O velho Shakyamuni permanece na Índia, e o Bodhisattva Mañjushrî reside na China."

123

551c25–27

Um monge perguntou: "Como é quando tanto o pai como a mãe faleceram?"

O Mestre respondeu: "Deixemos de lado isso de 'ambos faleceram'. Quem são o teu pai e a tua mãe?"

O monge disse: "A dor é profunda."

O Mestre disse: "Vejo, vejo!"172

124

551c28–29

Alguém perguntou a Yunmen: "Se vier alguém totalmente ignorante, como o ajudas?"

O Mestre respondeu: “Ambos os casos173 [o dele e o teu] são abrangidos por uma única acusação.”174

125

551c29–552a1

Um monge perguntou ao Mestre Yunmen: “Para benefício de quem estás a ensinar?”

O Mestre disse: “Aproxima-te e pergunta mais alto!”

O monge avançou e perguntou [novamente].

O Mestre bateu-lhe.

126

552a1–3

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Que idade tens, Mestre?”

O Mestre respondeu: “Sete vezes nove são sessenta e oito.”

O interlocutor perguntou: “Porque razão sete vezes nove seriam sessenta e oito?”

O Mestre disse: “Subtraí cinco anos por tua causa.”175

127

552a4–25

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

“Reverendos monges! Embora digais ‘Qual é o problema?’,176 continuais a pôr uma cabeça em cima de outra cabeça177 e geada em cima de neve; pestanejais dentro do caixão e queimais moxa sobre uma cicatriz já marcada pela moxa.178 Isto é realmente uma grande confusão! Mas que se pode fazer?

“Cada um de vós deve esforçar-se por si mesmo para alcançar um [melhor] renascimento. Não andeis inutilmente a percorrer os distritos e províncias da China! Apenas quereis apanhar algumas palavras triviais e ficar à espera que a boca de algum mestre se mova; depois perguntais acerca do Chan e do Dao, do ‘acima’ e do ‘abaixo’, do ‘o que é…’ e do ‘e se…’, e enfiais aquilo que apontais em grandes rolos de papel de cópia diretamente nos sacos de pele que sois.

Por onde quer que passeis, juntai-vos em pequenos grupos à volta da lareira, e muitas vozes murmuram em especulação: ‘Estas são palavras imparciais e eloquentes e aquelas são palavras concebidas no momento; estas são palavras baseadas em acontecimentos e aquelas são palavras que incarnam — incarnam o mestre ou a mestra da vossa casa.’ E depois de engolirdes essas palavras, nada fazeis senão falar durante o sono, dizendo: ‘Compreendi o Dharma do Buda.’ É bastante óbvio que, com tais peregrinações, jamais179 alcançareis repouso!180

“E depois há o grupo que, assim que ouve falar de repouso, fecha os olhos enquanto está no inferno.181 Passam a vida num buraco de rato, sentam-se sob uma montanha sombria onde vagueiam fantasmas, e dizem: ‘Encontrei um caminho.’ Conseguem sequer vê-lo num sonho? Que crime haveria em espancar até à morte dez mil pessoas deste género? Isto chama-se ‘desde o princípio não haver hipótese de encontrar alguém realizado’. No fundo, não passam de sacos de vento.

“Se realmente há algo que vedes, vinde mostrá-lo, e eu discuti-lo-ei convosco! Não ignoreis em vão o facto de não saberdes distinguir o bem do mal, e não participeis nessas reuniões absurdas para vos deixardes prender pelas palavras! Não me deixem ver-vos [a fazer isso], porque se vos apanhasse e descobrisse o mal que fizestes, teria de vos espancar e cortar ao meio.182 Não digais depois que eu não vos avisei!

“Há sangue debaixo da vossa pele? De que serve vitimizardes-vos deliberadamente por onde quer que andeis? Bando de exterminadores do budismo! Não passais de um grupo de raposas selvagens! Que estais todos aqui a fazer?”

E o Mestre Yunmen imediatamente expulsou os monges da Sala do Dharma com o seu bastão.

128

552a25–27

Alguém perguntou: “Os Honrados183 das dez direcções tinham todos um único portal para a libertação suprema. Qual é esse portal?”

O Mestre disse: “Não posso dizer.”

O interlocutor prosseguiu: “Mestre, porque não podes dizer?”

O Mestre respondeu: “Se tu, precisamente tu, apresentares o problema, então posso.”184

129

552b5–7

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Peço a tua instrução, Mestre!”

O Mestre disse: “ABCDEF.”

O interlocutor: “Não compreendo.”

O Mestre: “GHIJKL.”185

130

552b10–12

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

“As vossas pestanas estendem-se horizontalmente pelas dez direções, as vossas sobrancelhas penetram o céu e a terra até às fontes amarelas,186 e o monte Sumeru bloqueou-vos a garganta. Agora, há algo [no que eu disse] que compreendais? Se há: peguem no Vietname e esmaguem-no contra a Coreia!”187

131

552b15–16

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

“Saiam, saiam daqui! Estão a enganar-se uns aos outros sem fim!”

Depois o Mestre Yunmen perguntou à assembleia: “Será sequer um erro dizer o que acabei de dizer?”

132

552b16–18

“O que pretendia o fundador [Bodhidharma] quando veio do Ocidente?”

“Não deves fazer essa pergunta!”188

“Sim.”

“Bah! Nem sequer compreendes o que eu disse!”

133

552b18–20

Alguém perguntou: “Quando hoje fazeis oferendas aos arhats189, eles vêm?”

O Mestre Yunmen disse: “Se não perguntares, não responderei.”

“Por favor, Mestre, diz-me!”

O Mestre disse: “Junta as mãos em saudação diante do portão principal do templo e oferece incenso na Sala do Buda.”190

134

552b20–22

Alguém perguntou ao Mestre Yunmen: “Qual é a questão mais íntima do monge de manto remendado?”

O Mestre disse: “No sul, há o Mestre Xuefeng; no Norte, há o Mestre Zhaozhou.”191

O interlocutor continuou: “Por favor, Mestre, não compliques as coisas!”

O Mestre disse: “Não deves fugir à tua pergunta!”

O estudante disse: “Sim.”

O Mestre bateu-lhe.

135

552b25–c8

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

“Então, qual tem sido a questão desde os tempos antigos? Neste preciso momento, não posso deixar de vos dizer a todos: que coisa existe em todo o universo que seja um objeto para vós ou que esteja em relação convosco? Se houver a mínima coisa que constitua um obstáculo ou uma limitação para vós, venham mostrá-la! O que é aquilo a que chamais ‘buda’ e ‘patriarca’?

O que é aquilo a que chamais montanha, rio, terra, sol, lua e estrelas? E o que considerais serem os quatro elementos192 e os cinco componentes?193

“Quando falo desta maneira, chamo-lhe ‘fala de uma velhota de uma aldeia de três casas’.194 Se por acaso encontrasse um verdadeiro peregrino e ele me ouvisse falar assim, não se lhe poderia censurar que me agarrasse pela perna e me atirasse escadas abaixo.

“No entanto, [pergunto-vos], por que razão é assim? Não abuseis da vossa língua desembaraçada para falar ao acaso aqui dentro. [Para poderdes falar livremente] tendes primeiro de ser homens deste género! Se, de repente, o chão em que estais for examinado por mim, ficareis encurralados e com as pernas partidas; haveria algo de errado nisso?

“Compreendido isto: haverá agora alguém que queira interrogar-me acerca da essência da nossa tradição [Chan]? Deixem-me responder com uma só viragem [de frase] e depois ir para onde quiser!”

No exato momento em que um monge se preparava para perguntar, o Mestre atingiu-o diretamente na boca com o bastão. Depois deixou o seu assento.

136

552c10–12

O Mestre Yunmen entrou na Sala do Dharma e disse:

“Tenho uma frase, mas não ousaria esperar que a compreendessem. Mas haverá [ao menos] alguém capaz de a citar?”

Após um longo silêncio, disse: “Sempre pensei que [apenas] a barba deste bárbaro fosse ruiva, mas afinal há mais bárbaros ruivos!”

Com isto, o Mestre deixou o seu assento.

137

552c13–17

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

“Não posso evitar dar remédio ao cavalo morto. Estou a dizer-vos: ‘O que é?195 É leste ou oeste, norte ou sul, ser ou não-ser, ver ou ouvir, acima lá no alto ou abaixo aqui em baixo, assim ou não-assim?’

“A isto chama-se ‘fala de velhota do interior’.196 Mas quantos de vós alcançaram este domínio? Quer estejais em conformidade com ele ou não, que isso aconteça num lugar tranquilo!”197

Com isto, o Mestre deixou a sala.

138

552c18–22

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre Yunmen disse:

"Os velhos monges por toda a parte dizem: 'Tendes de realizar aquela única coisa sem som nem forma.' Com palavras deste género enganam os filhos das pessoas. Dentro dos seus pequenos templos iludem-se a si próprios; nem sequer em sonho alguma vez viram o significado da tradição do nosso mestre original! Com que finalidade consomem as esmolas dos fiéis? Quando o seu tempo terminar, cada um deles terá de reembolsar esses benfeitores, por mais que entre em pânico!

"Vós mesmos, cada um de vós, tendes de fazer o esforço por vós próprios! Cuidai-vos!"

139

552c27–29

Alguém perguntou: "O que é o puro e imaculado corpo do Dharma?"198

O Mestre Yunmen respondeu: "Aquela sebe de peónias!"

O monge perguntou: "Está correto compreendê-lo desta maneira?"

O Mestre disse: "Um leão de juba dourada!"199

140

553a1–2

Yunmen subiu à Sala do Dharma e, ao ouvir o som do sino, disse:

"O mundo é tão amplo e vasto; porque haveria eu de vestir a túnica de sete faixas200 ao som do sino?"

141

553a3

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre disse:

"Não se deve pôr geada em cima de neve! Tende cuidado!"

Com isto, o Mestre deixou o assento do ensinamento.

142

553a4–7

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre disse:

"Esses velhos carecas por toda a parte! Sentados em cadeiras redondas201 e longos bancos [de meditação], querem adquirir fama e lucro. Perguntam-lhes sobre o Buda, respondem 'Buda'; perguntam-lhes sobre o patriarca, respondem 'patriarca', e cagam e mijam. [Aquilo que dizem] é exatamente como as histórias passadas entre velhotas do interior.202 Nem sequer sabem distinguir o bem do mal!

"Todos vós sois Exatamente como eles; [deveríeis] ter dificuldade até em beber água [de consciência tranquila]."203

143

553a8–9

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre disse:

"Cada pessoa possui originalmente a luz radiante204 — contudo, quando se olha para ela, não é vista: escura e obscura!"

Com isto, o Mestre deixou o assento do ensinamento.

144

553a13–28

Depois de entrar na Sala do Dharma para uma instrução formal, o Mestre disse:

"Todos vós que ides e vindes sem razão: que procurais aqui [neste mosteiro]? Eu só sei comer, beber e cagar. Para que mais serviria eu?

"Andais em peregrinação por toda a parte, estudando Chan e perguntando acerca do Dao. Deixem-me perguntar-vos: o que conseguiram aprender em todos esses lugares? Tentem apresentar isso!

"Além disso, enganais o Mestre da vossa própria casa. Isso está certo? Quando conseguis encontrar um pouco de lama no meu cu, lambem-na, tomam-na por vós próprios, e dizem: 'Compreendo o Chan, compreendo o Dao!' Mesmo que consigais ler todo o cânone budista — e então?!

"Os velhos mestres não puderam evitá-lo. Quando vos viam correr de um lado para o outro sem rumo, diziam-vos 'sabedoria suprema (bodhi) e nirvana'. Na verdade, enterraram-vos; cravaram uma estaca e prenderam-vos a ela.205 Depois, quando viam que não compreendiam, diziam-vos: 'Não é bodhi nem nirvana.' Já saber este tipo de coisa mostra que estais sem sorte; [mas para piorar,] procurais comentários e explicações dos outros. Exterminadores do budismo, sempre fostes assim! E onde vos trouxe isso hoje?

"Quando eu andava em peregrinação há algum tempo, havia um grupo de pessoas que me dava explicações. Não tinham más intenções, mas um dia percebi [a verdade] e compreendi que eram motivo de chacota. Se eu não morrer nos próximos quatro ou cinco anos, apanharei esses exterminadores do budismo e partir-lhes-ei as pernas!

"Hoje em dia há muitos sacerdotes de templo por toda a parte que fingem: porque não ides juntar-vos a eles? Que pedaço seco de merda procurais aqui?"

O Mestre desceu do seu assento, bateu nos monges com o bastão e expulsou-os da sala.

1. Neste texto, as palestras formais do mestre à assembleia são geralmente introduzidas por esta expressão. Tais discursos eram formais no sentido de que, em princípio, todos os monges do mosteiro (e frequentemente também os visitantes) deveriam estar presentes quando o mestre, sentado numa ampla cadeira sobre uma plataforma elevada, se dirigia a eles.

2. O termo *ji* (traduzido aqui por "aptidão") abrange um vasto espectro de significados, tais como gatilho (de um acontecimento), mecanismo operativo, capacidade, habilidade, força, potência motriz, dispositivo, ocasião, etc. A seguinte passagem da *Collection from the Founder's Hall* 3.23, 7ff., ilustra um aspeto da aptidão em questão aqui:

Um monge perguntou: "Os Antigos diziam que o Dao está para além das palavras. Mas se o Dao está para além das palavras, quem é capaz de o estabelecer?"

O Mestre Yungai Zhiyuan respondeu: "As palavras emprestadas dão voz ao Dao; o Dao não se verbaliza a si próprio."

3. O primeiro discurso do Mestre Linji (Rinzai) toca numa nota semelhante (*Record of Linji*, T47: 496b11–14; tradução de Sasaki, p. 1):

Hoje, eu, este monge da montanha, não tendo escolha na matéria, cedi forçosamente à etiqueta costumeira e tomei este assento. Se demonstrasse a Grande Questão em estrita conformidade com o ensinamento da Escola Patriarcal, simplesmente não poderia abrir a boca e não haveria lugar onde pudésseis encontrar apoio.

4. Tradicionalmente, os ensinamentos escritos do budismo classificam-se em três "cestos" (*pitaka* em páli): regras monásticas (*vinaya*), sutras e tratados (*shastras*).

5. O comentário na *Collection of Items from the Garden of the Patriarchs* (*Zuting shiyuan*, ZZ113: 3a18–b2) assinala que o Mestre Yunmen provavelmente está aqui a pensar numa classificação dos ensinamentos budistas corrente no budismo Tiantai (Tendai). Tais classificações eram tentativas de conferir coerência e continuidade aos ensinamentos budistas, atribuindo-os a fases e ocasiões específicas da vida do Buda.

6. O veículo singular ou único (*ekayāna*). No movimento Chan, a própria realização do espírito não-dual ou sem mente (*wushin* em chinês, *mushin* em japonês) é considerada o veículo único.

7. Diversas interpretações da palavra chinesa *dun* (traduzida aqui por "imediato") foram avançadas na literatura especializada. Traduzo-a como "imediato" porque isso sugere simultaneamente uma dimensão temporal ("súbito") e a ausência de qualquer mediação.

8. O grande número de histórias e diálogos Chan em que se solicita alguma expressão da compreensão de alguém testemunha a importância de tais manifestações verbais de capacidade sob a forma de palavras. Ver também o final da secção 22.

9. "Aqui" e "ali", enquanto par, abrangem pólos da dualidade como ilusão e iluminação, ordinário e sagrado, imperfeito e perfeito, mediado e não-mediado (imediato), etc.

10. Uma vez que nos textos Chan "erva daninha" é usada como metáfora para as ilusões em que o mestre entra para salvar os seus discípulos (ver, por exemplo, a secção 147), Yunmen poderá estar a dizer:

“És uma erva daninha bastante vulgar, tal como os outros aqui; por isso, o que eu disse acerca de resolver o teu problema diante de todos também se aplica a ti!” A resposta pode igualmente significar: aqui não há tratamento especial!

11. Os ensinamentos do Buda e dos mestres Chan são considerados auxiliares que podem, conforme as circunstâncias (que mudam como ondas na água), assumir várias formas. Todos os ensinamentos apontam para o despertar de cada um (a lua); assim, adverte-se para não confundir o dispositivo pedagógico (o dedo que aponta, ou neste caso o reflexo da lua na água) com o objetivo último.

12. Ver a afirmação de Yunmen: “Uma moeda perdida no rio encontra-se no rio” (secção 15). Yunmen parece indicar que o tesouro do interlocutor se encontra Exatamente no lugar de onde vem a sua pergunta, tal como no ditado Chan: “O tesouro da própria casa não se encontra no exterior.”

13. O interlocutor quer que o mestre lhe diga onde se encontra no caminho para a lua do despertar.

14. “Transmitir mente a mente” é um conceito central do Chan cuja história foi estudada por Isshu Miura e Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust* (Kyoto: The First Zen Institute of America in Japan, 1966), p. 230ff., e Seizan Yanagida, *Shoki zenshū shisho no kenkyū* (Kyoto: Hōzōkan, 1967), p. 471ff. Diz-se que exprime o método de ensinamento do Buda e de Bodhidharma.

15. Na secção 81, Yunmen responde praticamente com as mesmas palavras a uma pergunta acerca dos métodos de ensino.

16. Trata-se provavelmente de uma expressão de apreço: o teu ensinamento não será perdido para mim. Aceito-o e aprecio-o.

17. O que traduzo por “bicar” e “limar” é uma expressão chinesa composta por dois caracteres; o primeiro é uma representação onomatopaica do som de bater e o segundo do som de limar. Representam o esforço do pintainho para sair da casca e da galinha-mãe para o ajudar nessa tarefa. Isto simboliza o esforço simultâneo e oportuno do mestre e do discípulo, resultando na libertação do discípulo da sua casca. Ver o caso 16 do *Blue Cliff Record*.

18. Esta expressão foi usada várias vezes por Yunmen para advertir os discípulos a avançarem passo a passo e a não imaginarem ter chegado ao fim da estrada antes mesmo de terem dado os primeiros passos. Ver secções 8, 29 e 46.

19. Literalmente: "Aceitei sinceramente a tua pergunta!" O Professor Yoshitaka Iriya assinala que esta é provavelmente uma resposta sarcástica: "Uau! Que pergunta!" com o subentendido "Isto é realmente demasiado grande para ti!" Além disso, pode haver aqui um elemento de "Perguntas-me sobre a tua própria preocupação central?"

20. Este é um aspeto do tema tratado na secção 3; o essencial é o auto-despertar, e este não pode ser mediado, tal como o cheiro e o sabor não podem ser transmitidos.

21. O *Record of Linji* segue a mesma linha:

Seguidores do Caminho, neste exato momento o homem resoluto sabe perfeitamente que desde o princípio nada está errado. Apenas porque a vossa fé [nisso] é insuficiente é que perseguis incessantemente coisas; tendo deitado fora a vossa cabeça, continuais a procurá-la sem conseguirdes parar (T47: 498b13–15; cf. tradução de Sasaki, p. 13).

22. Trata-se provavelmente de uma alusão à morte.

23. Os dois conceitos *xiangshang* e *xiangxia* significam literalmente "acima", "ascendente", "para além", e "abaixo", "descendente", respetivamente, sendo bastante populares nos círculos Chan do tempo de Yunmen. Têm a conotação de elevar-se acima (*xiangshang*) de tudo o que é condicionado (incluindo o Buda e os seus ensinamentos) — a tarefa central do praticante que procura libertar-se das correntes da dualidade e, consequentemente, um tema nuclear do ensinamento de Yunmen e do Chan em geral — e de regressar (*xiangxia*) ao reino do condicionado (o mundo da ilusão, discriminação e apego). O movimento descendente caracteriza a actividade do mestre que utiliza diversos meios hábeis. Ver também secção 147, nota 2, e secção 210, nota 4.

24. Toda essa procura continua dirigida para objetos em vez de para o próprio interlocutor; neste sentido, tal buscador "olha para sul para ver a Grande Ursa [no céu do norte]" (ver também secção 113).

25. Comparar com as palavras do Mestre Linji (*Record of Linji*, T47: 496b25–c1; cf. tradução de Sasaki, p. 2):

Mas no instante em que abris a boca já estais muito longe. Porque é assim? Não sabeis? O venerável Shakyamuni disse: "A essência do meu ensinamento está separada das palavras, porque não está sujeita à causalidade nem depende de condições." A vossa fé [nisso] é insuficiente; é por isso que hoje andei a brincar com palavras.

26. Esta expressão era frequentemente usada pelos mestres Chan no final dos discursos formais à comunidade. Tal como o equivalente em inglês, pode tanto servir como simples fórmula de despedida como ser investida de um significado mais profundo.

27. O que tens a dizer; qual é a tua mensagem?

28. Trata-se do período imediatamente anterior ao fim do ano; a expressão poderá corresponder ao nosso "é a última hora".

29. Qual é o caminho para além do sofrimento, para além das correntes da dualidade? Para "para além", ver secção 7, nota 2.

30. Yunmen gostava bastante desta expressão; ocorre nada menos do que cinco vezes neste texto. O Professor Iriya descobriu que as tábuas de multiplicação usadas na dinastia Tang começavam desta forma. Assim, poderá corresponder a um conhecimento muito básico, algo que qualquer pessoa minimamente instruída conhece. Aqui pode significar "primeiro as primeiras coisas" ou, de forma mais agressiva, "Nem sequer começaste a aprender a calcular e já falas de números tão grandes?"

31. O precentor é o monge responsável pelos assuntos gerais que também distribui as tarefas dentro do mosteiro e aplica castigos, incluindo espancamentos físicos; ver Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), p. 67 e passim.

32. Este breve diálogo constitui o caso 14 do *Blue Cliff Record*, onde o Mestre Yuanwu sublinha nos seus comentários que, ao transmitir este ensinamento, é necessário ter em conta o tempo e as circunstâncias.

33. "Olho" significa o núcleo ou a essência de algo. Tanto o mestre chinês Dahui Zongao como o mestre japonês Dōgen Kigen escolheram esta

expressão (literalmente, “tesouro do olho do verdadeiro ensinamento”) como título das suas obras centrais.

34. Esta é uma das célebres respostas de uma só palavra do Mestre Yunmen. No original, o carácter em questão possui significados como: (1) vasto, grande; e (2) geral, universal; tudo, todos, por toda a parte. Tradutores, incluindo eu próprio, são obrigados a capitular parcialmente devido ao uso intencional de múltiplos sentidos por parte de Yunmen. D. T. Suzuki traduz esta palavra como “Por toda a parte!” (*Essays in Zen Buddhism*, First Series [Nova Iorque: Harper and Brothers, 1949], p. 352); Charles Luk como “Universalidade” (*Ch‘an and Zen Teaching* [Londres: Rider, 1961], p. 203); John Wu como “Omniabrangente!” (*Golden Age of Zen*, p. 220); Thomas e J. C. Cleary como “Universal” (*Blue Cliff Record*, p. 39); e Wilhelm Gundert como “Comum! [isto é, todos o possuem embora seja o mais insondável dos mistérios]” (*Bi-yän-lu: Meister Yuan-wu-s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand* [Frankfurt/M.: Ullstein Verlag, 1983], p. 150). Ver também a secção 18, onde Yunmen responde à mesma pergunta de forma mais definida.

35. “Sentar-se corretamente” significa meditação genuína na qual tudo é visto tal como realmente é (*sono mama* em japonês) — isto é, na sua verdadeira realidade.

36. Ver o Mestre Linji (*Record of Linji*, T47: 497b16–18):

Se desejais não diferir em nada do Patriarca-Buda, simplesmente não procureis no exterior. A luz pura em cada um dos vossos pensamentos nada mais é do que o Buda Dharmakāya dentro da vossa própria casa.

37. A reação do Mestre Yunmen sugere que o monge corou ao fazer esta pergunta.

38. Esta expressão foi frequentemente empregue não só por Yunmen mas também pelo seu mestre Muzhou para repreender monges. Trinta golpes de bastão constituem um castigo muito severo. A reação do mestre pode certamente ser vista como indulgente (“Vejo que coraste e reconheceste a tua falta, por isso não te baterei”), mas poderá igualmente conter uma ponta afiada: “Este tipo de comportamento costuma merecer um castigo severo — mas pelo que vejo aqui nem sequer levantaria a mão!”

39. Na secção 14, Yunmen responde à mesma pergunta de maneira diferente.

40. O gruel é uma papa feita com duas ou três partes de arroz para sete ou oito partes de água. Esta canja era servida ao pequeno-almoço. As regras monásticas permitiam apenas mais uma refeição antes do meio-dia (*zhai*), normalmente arroz e legumes.

41. Uma chave para este diálogo pode encontrar-se num poema do leigo budista Fu Dashi (ver nota à secção 170). Encontra-se no *Record of the Mirror of the Teachings* (*Zongjinglu* em chinês, *Sugyōroku* em japonês; T48: 448a21–23):

[Onde] as Montanhas do Leste flutuam sobre o rio e as Montanhas do Oeste
vagueiam sem cessar, no domínio [deste mundo?] sob a Grande Ursa:
precisamente aí se encontra o lugar da genuína libertação.

42. Outros mestres Chan vêem-se num impasse semelhante; o Mestre Linji, por exemplo, começou o seu primeiro sermão com estas palavras (T47: 496b12; tradução de Sasaki, p. 1):

Hoje, eu, este monge da montanha, não tendo escolha nesta matéria, cedi forçosamente à etiqueta costumeira e tomei este assento.

43. Ver Introdução, p. 12.

44. O carácter chinês para "coração" ou "mente" (*xin*) representa aqui o sujeito iludido que experiencia objetos físicos e espirituais, o "eu" que se confronta com qualquer "outro". Ver Introdução, p. 42 ss.

45. Ver p. 71.

46. Uma expressão de dúvida ou surpresa. Este carácter também pode ser lido *sha*, caso em que representaria uma exclamação sem significado específico: "Shaaaa!"

47. Isto também poderia significar "fundadores"; o texto chinês não permite aqui distinguir entre singular e plural. Contudo, é provável que o texto não aponte para os fundadores mortos do Chan, mas antes para "o patriarca vivo" de quem o Mestre Linji disse (*Record of Linji*, T47: 499c12; tradução de Sasaki, p. 20): "As vossas mentes e a Mente não diferem — isto chama-se [o vosso] Patriarca Vivo." A espada que tira e dá vida

representa o ensinamento Chan cujo objetivo é a morte do "eu" preso a si mesmo e o despertar do "patriarca vivo" (o Verdadeiro Eu) de cada pessoa. Assim, o co-discípulo de Yunmen, Xuansha, diz (*Extensive Record of Xuansha*, ZZ126: 179b7): "A espada és precisamente tu, tu mesmo que não compreendes!" Ver também a tradução de Yoshitaka Iriya, *Gensha kōroku*, vol. 1 (Kyoto: Zenbunka kenkyūjo, 1987), p. 77.

48. Ver a pergunta praticamente idêntica e a resposta diferente de Yunmen na secção 20.

49. Tanto a pergunta como a resposta provêm da *Inscription on Trusting in Mind* (*Xinxinming*, T51: 457b17–18):

O domínio do não-pensamento
dificilmente pode ser compreendido pela cognição;
na esfera da genuína talidade
não existe nem "eu" nem "outro".

50. Diz-se que Kuang Heng, primeiro-ministro do imperador Yuan Di da antiga dinastia Han e célebre comentador da literatura canónica confucionista, era tão ávido de aprender enquanto estudante pobre que "roubou" a luz do vizinho. Isto representa um esforço extraordinário. Aqui, tanto a pergunta como a resposta parecem centradas na luz de que o Mestre Linji fala (T47: 497c4–7; cf. tradução de Sasaki, p. 9):

Seguidores do Caminho, a mente não tem forma e permeia as dez direções.
No olho chama-se visão, no ouvido audição, no nariz cheira odores,
na boca conversa, nas mãos agarra e apreende, e nos pés move-se e corre.
Fundamentalmente é uma única radiação subtil, dividida em seis perceções sensoriais.
Contudo, como esta mente é nada, é-se livre, onde quer que se esteja!

51. Tanto no sentido de "Exatamente!" como de "Aqui está ela, brilhando intensamente!" Ver novamente o *Record of Linji* (T47: 497b16–20; cf. tradução de Sasaki, p. 8):

Se desejais não diferir em nada do Patriarca-Buda, simplesmente não procureis no exterior. A luz pura em cada um dos vossos pensamentos nada mais é do que o Buda Dharmakāya dentro da vossa própria casa… Este

corpo tríplice nada mais é do que vós que estais agora mesmo a ouvir o meu discurso diante dos meus próprios olhos.

52. O *Record of the Mirror of the Teachings* (*Zongjinglu*, T48: 430c4–5) diz:

A mente e os seus objetos condicionam-se mutuamente… como a água que forma ondas dependendo dos ventos.

53. Uma fórmula piedosa usada em funerais chineses, aqui provavelmente empregue num sentido irónico.

54. Ver as secções 3 e 82 para outros exemplos desta resposta.

55. Os três aspetos do desejo, da forma e da ausência de forma dizem caracterizar todo o mundo objetual do ser humano.

56. Este era um dito muito citado na literatura Chan, de tonalidade *Vijñaptimātra*. Este movimento religioso-filosófico budista afirmava que sem um sujeito ("mente" ou "consciência") não existe objeto ("Triplo Mundo") e vice-versa. Ver também a secção 77.

57. Como tal ano não existe no ciclo anual chinês, isto significa na prática: "Nunca, mas nunca, compreenderás isso!"

58. Na literatura Chan, a espada está geralmente associada ao ensinamento Chan ou budista e ao método de ensino em geral (como em "o sabre que mata e a espada que dá vida"; ver também a nota à secção 24). A espada aqui mencionada era célebre por ser tão afiada que cortava até um cabelo levado pelo vento sobre a sua lâmina.

59. O Professor Iriya propôs duas representações onomatopaicas: a primeira representando o som de cortar osso e a segunda o de fatiar carne. Ver a resposta que o co-discípulo de Yunmen, Xuansha, deu à mesma pergunta (*Extensive Record of Xuansha*, ZZ126: 179b7):

[A espada] és precisamente tu, tu mesmo que não compreendes!

60. Esta pergunta refere-se provavelmente a um verso atribuído ao Mestre Tanxia Tianren (739–824). Tanxia falou da pérola maravilhosa existente em cada pessoa, difícil de encontrar mas intimamente percetível no Mar do Ensinamento Budista, e depois acrescentou (*Jingde chuandenglu*, T51: 463b16–18; ver também secção 245):

Esta pérola move-se constantemente pelos cinco componentes (*skandhas*) de cada ser vivo, mostrando-se e escondendo-se, e a sua radiação interior e exterior possui grande poder sobrenatural. Nem grande nem pequena, brilha dia e noite e ilumina tudo — contudo, quando se procura por ela, não é coisa alguma e não deixa rasto.

61. Esta parece ser mais uma tentativa de Yunmen para dizer ao interlocutor que, uma vez que a sua própria radiância está em questão, ninguém além dele próprio está qualificado para responder a esta pergunta.

62. Cf. o verso citado na *Collection from the Founder's Hall* 1.38:

Precisamente a tua mente é a mente original, e esta mente original não é coisa alguma.

63. Esta expressão é usada como num jogo de tabuleiro: é a tua jogada, depende de ti!

64. Yunmen bem poderia falar para uma parede. Não tinha ele já dito que a resposta a esta pergunta só pode vir do próprio interlocutor?

65. Vida-e-morte circunscreve a estrutura fundamental da vida humana: ter de viver e ter de morrer. É com isto que cada pessoa começa e com que tem de lidar de uma maneira ou de outra; na primeira das suas Quatro Nobres Verdades, o Buda chamou-lhe "sofrimento". Ver p. 37.

66. Isto também pode significar "o caminho para o Paraíso Ocidental", isto é, o paraíso do Buda Amitabha. Contudo, neste caso poderá simplesmente significar: "Completamente fora do alvo!"

67. Esta resposta ocorre mais uma vez no *Record of Yunmen* (T47: 553b3), dessa vez em resposta à pergunta: "O que é o meu eu?"

68. Bois de barro que mugem, cavalos de madeira que relincham, homens de pedra que riem, cadáveres que pestanejam e outras criaturas paradoxais são comuns nos textos Chan como símbolos do ensinamento paradoxal do Buda (que se diz ter ensinado nos picos nevados dos Himalaias) e dos mestres.

69. Literalmente, "sete no sentido longitudinal, oito na transversal". Esta expressão encontra-se também na literatura secular para descrever guerreiros poderosos que dominaram a técnica da espada e são capazes de a usar sem restrições.

70. Ver também a secção 175.

71. Isto também pode ser traduzido como "patriarcas e budas". O *Record of Linji* contém várias formulações quase idênticas (T47: 497b8; 497c1; 502a13). A mais semelhante à presente passagem diz:

Precisamente este vós, aqui diante de mim, claramente distinto e sem forma, brilhando sozinho — é isto que pode expor o Dharma e ouvi-lo! Compreendei-o desta maneira, e não sereis diferentes do Patriarca-Buda (T47: 497b28–c1; tradução de Sasaki, p. 9).

72. Na literatura Chan, os chifres estão frequentemente associados ao apego dualista ou à ilusão em geral, tal como as ervas daninhas. Cf. *Blue Cliff Record,* caso 95 (T48: 218a19–21): "Onde há um buda, não deveis permanecer; se o fizerdes, crescer-vos-ão chifres. Onde não há buda, passai rapidamente; se não o fizerdes, as ervas crescerão dez pés de altura."

73. Estes sacos eram usados pelos monges para transportar a tigela de esmolas e alguns outros pertences durante as peregrinações.

74. Ver *Record of Linji,* T47: 499c10; tradução de Sasaki, p. 20:

O homem do Caminho não dependente que agora mesmo diante dos meus olhos escuta o meu discurso, claramente distinguível, [és tu que] nunca ainda careceste de coisa alguma.

75. Ou: sem sorte.

76. Ver secção 10, nota 2.

77. O monge exprime gratidão e aceitação do ensinamento do mestre, o que não é de todo aquilo que Yunmen pretende.

78. As respostas de Yunmen frequentemente apenas confirmam a qualidade de uma pergunta e impelem o estudante a persegui-la profundamente por si mesmo.

79. Na sua lição de jubilação, o Professor Iriya tomou esta conversa como exemplo de como Yunmen frequentemente ataca o Buda ou outros mestres Chan de forma sarcástica e aparentemente irreverente.

80. Ver secção 99.

81. Não se trata de realizações próprias, mas antes de reacções às realizações dos outros. Tais realizações em segunda mão não são "o

tesouro da própria casa", facto que um mestre reconhece imediatamente, como mostram os exemplos seguintes.

82. Deshan Xuanjian (780–865), mestre do mestre de Yunmen, Xuefeng Yicun (822–908).

83. Muzhou, o primeiro mestre Chan de Yunmen. Ver p. 19.

84. *Ch. xianzheng gongan*, *Jap. genjō kōan*. Este é o significado original desta expressão, que adquiriu grande fama, sobretudo depois de Dōgen a ter usado no título e como tema do primeiro capítulo da sua obra maior *Shōbōgenzō*. Significa "caso claro", como quando alguém é apanhado em flagrante a cometer um crime.

85. Ver secção 17, nota 2.

86. Yamarāja. Esta figura possui diferentes papéis nas tradições védica, bramânica e budista; nesta última, é o terrível Rei do Inferno, administrador do submundo e presidente do julgamento dos mortos.

87. Na tradição Chan, as palavras são frequentemente chamadas "trepadeiras" porque as pessoas tropeçam nelas e ficam presas a elas.

88. Esta citação provém da quarta secção dos *Analectos* de Confúcio.

89. Noutras ocasiões (T47: 545c15 e 546b24), Yunmen usa a forma completa deste dito (aqui acrescentada entre parênteses).

90. Os pertences de um monge eram leiloados após a sua morte para cobrir despesas médicas e funerárias. Tal como na sua primeira resposta, Yunmen parece criticar o monge por não estar em posição de formular verdadeiramente esta pergunta.

91. A mesma resposta de uma só palavra aparece também no *Record of Yunmen* (T47: 566c14): "O Mestre disse uma vez: 'O que é uma frase que está em conformidade com a compreensão?' Em nome [da audiência silenciosa] respondeu: 'Exposto!'"

92. Esta é a montanha mítica de proporções gigantescas que se pensa formar o centro da terra.

93. Ver as palavras do Mestre Qingyuan no *Compendium of the Five Lamps* (*Wudeng huiyuan*, ZZ138: 335a9ff.):

Há trinta anos, antes de praticar Chan, eu via as montanhas como montanhas e os rios como rios. Contudo, após alcançar conhecimento íntimo e encontrar uma entrada, vi que as montanhas não são montanhas e os rios não são rios. Mas agora encontrei um lugar de repouso e, como antes, vejo as montanhas como montanhas e os rios como rios.

94. O monge só pode manter as suas palavras "montanha é montanha e rio é rio" quando vê o portão do mosteiro atravessar o salão.

95. Com Dōgen — que dedicou o capítulo 39 do seu *Shōbōgenzō* a este tema — esta capacidade de expressão adquiriu tonalidades que não estavam presentes na China. Aí, esta expressão tinha, como muitas outras da literatura Chan, tanto um significado comum como um sentido religiosamente carregado. Perguntas como "De onde vens?" ou "Como estás?" e frases como "Cuida de ti!" pertencem a esta categoria. Aqui, Yunmen não pergunta apenas "Consegues dizê-lo?", mas desafia os discípulos: "Sois capazes de expressar o vosso [eu desperto]?"

96. Tratava-se de uma plataforma dentro da Sala dos Monges sobre a qual cinco a dez pessoas podiam meditar.

97. O presente diálogo constitui o caso 77 do *Blue Cliff Record* (T48: 204b11).

98. Como aprendi com Victor Mair, trata-se de um pão achatado cozido, com dez a quinze centímetros de diâmetro, feito de massa de farinha de trigo, cozido colado à parede interior de um forno de barro e polvilhado com sementes de sésamo. Este é um dos exemplos mais célebres na literatura Chan da apresentação da realidade quotidiana como a mais elevada doutrina.

99. O Professor Iriya considera que o texto chinês destas últimas frases poderá estar corrompido; a tradução desta passagem é, por isso, tentativa. Contudo, o tom das palavras de Yunmen parece suficientemente claro: ele ataca os estudantes por mencionarem coisas que são incapazes de manejar e desafia-os a mostrar-lhe aquilo de que estão a falar.

100. Cf. *Record of Linji*, T47: 498a16–17:

Seguidores do Caminho, o ensinamento budista não requer qualquer esforço. Sede simplesmente ordinários e despreocupados — defecando,

urinando, vestindo roupas, comendo comida e deitando-vos quando estais cansados.

101. O segundo de três períodos do ensinamento budista distinguidos na China: (1) o período do ensinamento correto ou verdadeiro (quinhentos anos após a morte do Buda); (2) o período do ensinamento aparente ou imitativo (os mil anos seguintes); (3) o período do fim do ensinamento (os três mil anos subsequentes). Embora a doutrina e a prática budistas existam no segundo período, apenas se assemelham às verdadeiras. Assim, considera-se ausente o resultado da prática verdadeira e fundamento do verdadeiro ensinamento: o despertar.

102. O bodhisattva da sabedoria, uma das figuras mais importantes do panteão budista. O mais famoso local de culto de Mañjushrî (*Wenshu* em chinês, *Monjū* em japonês) na China era o Monte Wutai (*Wutaishan*), situado perto da fronteira nordeste da província de Shanxi. Sasaki (*Record of Linji*, pp. 74–75, nota 89) explica:

Acreditava-se que o Bodhisattva Mañjushrî aparecia frequentemente na montanha para ensinar o Dharma, e milhares de monges bem como pessoas comuns faziam peregrinações ao local para lhe prestar homenagem.

103. A cadeia montanhosa Nanyue (ou Hengyue), situada na prefeitura de Hengzhou, na província de Hunan, era famosa como local de residência de mestres Chan célebres como Nanyue Huairang (677–744) e Shitou Xiqian (700–790).

104. O Mestre Linji junta-se ao coro (T47: 498c26–29; tradução de Sasaki, p. 16):

Há um grupo de estudantes que procura Mañjushrî no monte Wutai. Errado desde o início! Não há Mañjushrî no monte Wutai. Quereis saber quem é Mañjushrî? A vossa actividade neste preciso momento, nunca mudando, nunca falhando em parte alguma — isso é o Mañjushrî vivo.

105. Yunmen não é o único a advertir contra estes perigos; o Mestre Linji faz o mesmo aviso (T47: 498b20–22; tradução de Sasaki, p. 14):

Seguidores do Caminho, não deixeis que um velho mestre qualquer vos marque o rosto ao acaso com o selo da aprovação, para depois andardes por aí a dizer: “Compreendo o Chan, compreendo o Caminho.” Ainda que

a vossa eloquência seja como uma torrente impetuosa, não passa de karma criador de inferno.

106. Tal como em várias outras passagens (por exemplo, secções 7 e 58), Yunmen pede aos estudantes que deixem de correr atrás dos ditos e realizações dos outros e enfrentem a sua própria situação, a sua "realidade": há alguma coisa errada convosco? Se sim, o que é?

107. Depressa, quase não resta tempo.

108. Inclinar-se três vezes é sinal de gratidão por um ensinamento recebido. Ao pedir ao monge que se incline, Yunmen põe fim a esta conversa.

109. Ver as observações sobre a doença do bodhisattva na secção 98, nota 2.

110. No Leste Asiático, diz-se que as raposas possuem diversos poderes mágicos; podem, por exemplo, transformar-se em belas mulheres fatais. No Chan, esta expressão é usada para criticar impostores. Ver também secções 91 e 146.

111. Esta resposta implica que o interlocutor ainda não estava em posição de fazer a sua primeira pergunta.

112. O Professor Iriya compara isto com a história em que Baizhang estava sentado uma noite dentro da Sala do Dharma e subitamente cuspiu no chão. À pergunta dos discípulos sobre porque o fizera, respondeu: "Estava simplesmente a pensar em sabedoria e nirvana."

113. Na literatura Chan, esta expressão é frequentemente usada para aquilo que subjaz e fundamenta todos os fenómenos, isto é, o sujeito que percebe. Ver, por exemplo, o *Record of Linji* (T47: 497b25; tradução de Sasaki, p. 8):

Monges virtuosos, tendes de reconhecer aquele que manipula estes reflexos.
Ele é a fonte primordial de todos os budas.

114. Zhaozhou Congshen (778–897).

115. Ver secção 61, nota 2.

116. Mestre Xuefeng, um dos principais mestres de Yunmen.

117. Vários mestres foram chamados Wolong, mas como Yunmen pretende mencionar figuras bem conhecidas, parece mais provável que esteja aqui a pensar no Mestre Anguo Huiqiu (m. 913), sucessor do co-discípulo mais velho de Yunmen, Xuansha Shibei (835–908).

118. Mais uma vez, existem diversos mestres referidos por este nome de templo. O mestre em questão poderá ser Xiyuan Daan (793–883), herdeiro do Dharma de Baizhang.

119. Provavelmente Gushan Shenyen (862–938), herdeiro do Dharma do mestre de Yunmen, Xuefeng Yicun.

120. Isto faz parte da afirmação central do célebre *Sutra do Coração*: "A forma não é outra coisa senão vacuidade, e a vacuidade não é outra coisa senão forma."

121. *Ch. xin*, *Jap. kokoro*; ver secção 22, nota 1.

122. Os domínios do desejo sensorial, da forma e da ausência de forma.

123. Isto exprime o princípio central da escola "idealista" do pensamento budista (*Vijñaptimātra*, traduzido para chinês como "Somente Consciência").

124. É possível que a língua represente aqui "palavras"; de facto, há uma passagem no *Record of Yunmen* (562b4–5) onde Yunmen fala de "esconder-se nas palavras":

Uma vez [o Mestre Yunmen] disse: "Há alguém que se esconde nas palavras?"
Em lugar [da audiência], comentou: "Apanhado!"

125. Este feitiço era usado, entre outras coisas, para afastar espíritos malignos.

126. O continente setentrional dos quatro continentes em torno do monte Sumeru central. De forma quadrada, diz-se que os seus habitantes têm rostos quadrados. É considerado superior porque as pessoas vivem mil anos e produzem alimento sem esforço.

127. Recolher lenha era, juntamente com outras tarefas como apanhar folhas de chá, trazer arroz e cultivar legumes, uma das atividades em que os

monges podiam tentar manter a concentração meditativa enquanto executavam trabalho físico.

128. Esta é uma frase encontrada em muitos textos da Sabedoria. Ao recitarem tais doutrinas profundas enquanto participam num combate ruidoso de luta, estas pessoas servem de exemplo aos monges que têm dificuldade em manter a concentração meditativa mesmo enquanto recolhem lenha.

129. O comentário incluído em *Zuting shiyuan* (ZZ113: 5a7) diz que este era o castigo severo aplicado ao derrotado de um debate público.

130. Ver também secção 122.

131. Para outro exemplo desta expressão, ver secção 112.

132. Ver também secção 32.

133. Ver secção 77, nota 1.

134. "Cauda de cavalo montada num cabo, originalmente usada pelos monges budistas indianos para afastar insetos. Na seita Chan, uma das insígnias de ofício de um sacerdote de alta categoria." Yoshitaka Iriya, Ruth Fuller Sasaki e Burton Watson, *On Some Texts of Ancient Spoken Chinese* (dactiloscrito inédito), p. 30.

135. Este rei é um dos poderosos demónios da tradição budista; diz-se que obstrui a verdade budista e interfere quando alguém tenta fazer o bem.

136. Ver secção 46, nota 2.

137. Ver também secção 71.

138. Ver secção 74 para notas acerca destes mestres. Há mais uma ocorrência desta resposta, na secção 134; essa pergunta aborda a preocupação central de um monge. A implicação parece ser: "Não te vou dizer; será melhor perguntares a um dos mestres mais famosos!" (Contudo, existe o exemplo de um mestre que respondeu a tal pergunta com "Tenho dor de cabeça, dir-te-ei noutra altura!"). Ver também secções 71 e 94.

139. Ver a história do encontro de Shin'ichi Hisamatsu com Bernard Phillips na p. 52.

140. Aqui e no diálogo seguinte, esta expressão (*xuanji*) parece referir-se a um poder ou atividade disponível para um mestre realizado,

poder esse que ele também aplica ao dispensar instrução apropriada. O estudante pergunta assim: “Como posso despertar?”

141. Trinta anos são, segundo o Professor Iriya, uma unidade comum de prática; correspondem aproximadamente ao número de anos que alguém pode dedicar à prática religiosa numa vida. Yunmen poderá assim estar a dizer que este poder só pode ser realizado após uma vida inteira de prática árdua.

142. Esta célebre resposta é um enigma. De facto, no seu comentário ao caso 15 do *Blue Cliff Record*, Yuanwu observa que o ponto da pergunta era abstruso e enganador e, por isso, a resposta também tinha de o ser. Yuanwu acrescenta que Yunmen cavalga o cavalo do ladrão para perseguir o ladrão (T48: 155b11–12; tradução de Cleary e Cleary, p. 99). “Vira essa afirmação do avesso!” ou “uma afirmação invertida” são apenas duas possíveis traduções alternativas.

143. O Mestre Linji disse de modo semelhante: “Quem quer que venha até mim, não o falho: sei Exatamente de onde vem” (T47: 497a5); e “Quem quer que venha aqui, seja monge ou leigo, eu vejo-o por completo” (499a10; ambas as traduções de Sasaki, pp. 5 e 17).

144. Nos textos Chan, “fala de velhas mulheres” é usada na maior parte das vezes num sentido aprovador: fala extremamente compassiva.

145. A implicação aqui parece ser que, depois de terem ingerido alimento físico, os monges anseiam por alimento espiritual. Ignoram os esforços quase maternais do seu mestre e continuam à procura de outra coisa.

146. Esta pergunta era frequentemente colocada; a resposta de Yunmen aqui é puro ácido. Noutro texto Chan, um monge perguntou a certo mestre qual era a intenção de Bodhidharma ao vir do Ocidente, ao que esse mestre respondeu: “Oh, nunca teria pensado nisso se não tivesses perguntado!”

147. O grito (frequentemente transliterado como *katsu*) era um recurso muito usado, especialmente pelo Mestre Linji e pelos seus seguidores. O Professor Shizuteru Ueda chamou-lhe uma “proto-palavra” (*Ur-Wort*) — isto é, uma palavra anterior e subjacente a todas as palavras. Ver também secção 145.

148. Esta expressão provém do capítulo 25 do *Sutra do Nirvana* e parece ser uma metáfora para o nirvana ou a iluminação. De modo semelhante, um poema de Han Shan evoca uma árvore mais antiga do que a floresta em que se encontra; a sua casca está totalmente seca e as folhas caíram — restando apenas a realidade nua. Em todo o caso, a pergunta interroga sobre como é estar iluminado e prepara o cenário para a resposta fornecendo a imagética do Outono.

149. A metáfora da pérola num saco de pano provém do *Sutra do Lótus*, onde se conta a seguinte história: antes da partida de um amigo para uma longa viagem, um homem escondeu uma pérola na costura das roupas do amigo para o ajudar em tempos difíceis. O viajante efetivamente entrou em dificuldades e encontrou a pérola escondida, que o salvou. A pérola representa assim algo de muito precioso que transportamos connosco sem termos consciência disso — isto é, a natureza búdica.

150. É a tua pérola, por isso deves ser tu a dizê-lo!

151. Aquele que pratica para alcançar o despertar.

152. Isto refere-se ao sofrimento mencionado na primeira das Quatro Nobres Verdades, que aflige todos os seres humanos e cuja raiz é o apego (ver p. 36 ss.). Quem pratica para alcançar sabedoria tenta, assim, libertar-se desta doença, mas essa tarefa é mais fácil de dizer do que de fazer, uma vez que existe não só o apego a si próprio e aos objetos, que se manifesta como ganância e aversão (a doença dos seres sencientes), mas também o apego a não ter tais apegos (a doença dos bodhisattvas). O início do *Record of Baizhang* oferece explicações extensas acerca destas duas formas de doença e acerca do domínio da liberdade suprema para além de qualquer apego e desapego (*Baizhang guanglu*, ZZ118: 83a–b). As várias formas de apego e a sua eliminação são também um tema central do *Sutra de Vimalakīrti*. Ver igualmente o artigo clássico de Paul Demiéville sobre a doença (*byō*) em *Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises* (Paris: A. Maisonneuve e Tóquio: Maison Franco-Japonaise, 1937), vol. 3, pp. 224–270.

153. Talvez toda esta frase deva ser tomada literalmente como uma forte maldição: "Merda–cinza–mijo–fogo–porco imundo–cão sarnento!"

154. Yunmen diz aqui que os três monges cometeram o mesmo crime. Na inscrição lapidar mais antiga (*Daijō Tokiwa, Shina bukkyō shiseki*

kinenshū [Tóquio: Bukkyō shiseki kenkyūkai, 1931], p. 113, linhas 6–7), esta última secção é acrescentada em forma ligeiramente diferente a um breve sermão que diz:

Uma vez [o Mestre Yunmen] viu a assembleia reunir-se e, após algum tempo, disse:
"Se não compreenderdes ao fim de trinta anos, não digais que não encontrastes um mestre."
Então três monges avançaram simultaneamente e inclinaram-se.

155. Cf. o dito de Yuanwu (*Blue Cliff Record*, T48: 177c10):

Seja qual for a forma como lides com isto, não podes evitar perder corpo e vida.

156. Isto exprime a proximidade que bons amigos sentem mesmo quando separados por mil milhas.

157. "Norma suprema" e "o supremo" são outras traduções possíveis.

158. Literalmente, "acima" e "abaixo"; ver secção 7, nota 1.

159. Parece ter sido uma fórmula convencional para evitar uma pergunta: "Isso já é chapéu velho!"

160. O mestre tenta impedir o estudante de simplesmente aceitar o seu ensinamento, primeiro questionando-o e depois chamando-lhe tão imaturo que, mesmo após trinta anos de treino, estaria preparado apenas para castigo físico severo.

161. "Laca" representa ignorância negra como breu.

162. Literalmente, "de manhã [pretendes] percorrer três mil, mas à noite percorreste oitocentas." Provavelmente um provérbio. A implicação parece ser que se pensa ou afirma poder realizar mais do que aquilo que realmente é possível.

163. O bodhisattva Samantabhadra (*Puxian* em chinês, *Fugen* em japonês) é geralmente representado montado num elefante, e Mañjushrî (*Wenshu* em chinês, *Monjū* em japonês) num leão.

164. Como é necessário olhar para norte para ver a constelação da Grande Ursa, isto significa "seguir uma abordagem completamente errada", "estar totalmente no caminho errado".

165. Ao comentar este diálogo, o Professor Iriya refere-se a uma história sobre uma vida anterior do Buda contida no capítulo 14 do *Mahāparinirvāna Sutra*, onde se diz que Indra, disfarçado como um dos oito tipos de demónios, contou ao futuro Buda as duas primeiras linhas de um verso de quatro linhas e ofereceu-se para fornecer as duas restantes apenas se ele se deixasse devorar. O homem que numa vida posterior viria a tornar-se o Buda estava tão determinado a obter esse ensinamento que aceitou a proposta do demónio.

166. A actual cidade de Xiangfan, na parte norte da província de Hubei. Esta importante cidade mercantil da região média da planície do Yangtzé poderá ter sido a terra natal do interlocutor. Como o arroz era o alimento mais básico, deve presumir-se que toda a gente, incluindo o interlocutor, conhecia o seu preço. Yunmen poderá aqui estar a questionar o tipo de "confusão" que ocupa o monge.

167. O encontro entre Vimalakīrti e Mañjushrî descrito no *Sutra de Vimalakīrti*.

168. Ver secção 158, nota 3.

169. O Professor Iriya sugere que Yunmen está aqui a instigar os discípulos a tomar parte na luta, quer para reconciliar os dois, quer para se tornarem a terceira pessoa jubilosa.

170. É possível interpretar isto como "Responder-te seria tocar harpa para um boi", mas prefiro: "Se encontrares um homem Zen, provoca-o com uma questão Zen escandalosa!"

171. Parece que os objetos mencionados nesta expressão são representativos de todos os fenómenos com que alguém se confronta. A ligação entre o que vê e o visto, o ouvinte e o ouvido, o sujeito e os seus objetos, é um tema constante na literatura Chan; assim, diz-se por exemplo que "[as preocupações surgem] porque fora vês montanhas, rios e a terra" (caso 25 do *Blue Cliff Record*, T48: 166a19); ou: "Baizhang disse: 'Todas as palavras, montanhas, rios e a terra: tudo regressa ao próprio eu'" (ibid., caso 2, 142b26); ou ainda: "Se houver uma única coisa no teu peito, então montanhas, rios e a terra aparecem abundantemente diante de ti; se não houver uma única coisa no teu peito, então fora não existe sequer um único fio de cabelo" (ibid., caso 60, 192b19–20). Ver também secção 80.

172. Se "pai" e "mãe" não forem usados alegoricamente aqui, a reação de Yunmen parece compassiva, embora não se possa excluir ironia mesmo neste caso. Cf. o feroz ataque de Baizhang a um monge em circunstâncias semelhantes (*Collection from the Founder's Hall*, 4.55,13–14):

Um monge entrou a chorar na Sala do Dharma e o Mestre [Baizhang] perguntou: "O que se passa, o que se passa?" O monge respondeu: "O meu pai e a minha mãe morreram ambos! Por favor, Mestre, escolhe um dia [para o funeral]." O Mestre gritou: "Sai daqui e volta amanhã, eu enterro-te juntamente com eles!"

173. *Gongan* (*Jap. kōan*): ver também secção 46, nota 4, acerca de *xianzheng gongan* e do contexto jurídico das primeiras ocorrências deste termo que viria a ganhar enorme destaque mais tarde. Este diálogo ilustra bem a forma como o termo era usado antes de se tornar célebre.

174. O mestre de Yunmen, Muzhou, costumava dizer que o processo contra alguém estava formado assim que essa pessoa entrava, antes mesmo de abrir a boca (ver secção 46).

175. Isto não é um erro de tradução.

176. Aqui, está implícita a resposta "não há absolutamente problema algum". Trata-se assim de uma afirmação que se esperaria de uma pessoa para quem tudo está bem, isto é, alguém iluminado.

177. Ver também o *Record of Linji*, T47: 500c4–6; tradução de Sasaki, p. 25:

Digo-vos que não há Buda, nem Dharma, nada a praticar, nada a provar. Então, que procurais vós pelas estradas e atalhos? Homens cegos! Estais a pôr uma cabeça em cima da que já tendes. O que vos falta afinal?

178. Ações que não fazem sentido e são totalmente supérfluas.

179. Literalmente, "no ano do burro". Como o burro não é um dos animais do ciclo chinês de doze anos, isto significa simplesmente "nunca".

180. Evidentemente, "repouso" possui aqui uma forte conotação espiritual (paz de espírito, despertar).

181. Metáfora da política existencial de avestruz: fechar os olhos à ansiedade e à inquietação e fingir que se está em repouso.

182. Termo jurídico que significa "cortar à altura da anca". Tratava-se de um castigo aplicado a criminosos.

183. Um dos dez epítetos de um ser desperto (buda); sânscrito *bhagavat*.

184. Esta conversa é semelhante à lendária história do encontro de Bodhidharma com o segundo patriarca, Shenguang Huike. A tradição conta que, depois de permanecer de pé na neve até à cintura e cortar o próprio braço para mostrar a determinação de enfrentar o seu problema, Huike é finalmente autorizado a expor a sua preocupação a Bodhidharma:

Huike: "Por favor, Mestre, traz paz ao meu coração-mente!"
Bodhidharma: "Mostra-me o teu coração-mente e eu pacificá-lo-ei!"
Huike: "Procurei-o, mas não consegui encontrá-lo."
Bodhidharma: "Se pudesses procurá-lo, como poderia ele ser o teu próprio coração-mente? E como poderia eu trazer-lhe paz?"
Então Bodhidharma disse a Huike: "Pacifiquei de uma vez por todas o teu coração-mente. Vês agora?"
Ao ouvir estas palavras, Huike despertou profundamente. (*Collection from the Founder's Hall*, 1.73, 6ff.)

185. No original, são naturalmente usados os primeiros caracteres chineses que uma criança aprendia a escrever.

186. O submundo, o mundo dos mortos.

187. A palestra quase idêntica no segundo capítulo do *Record of Yunmen* (563c29–564a3) acrescenta: "Em lugar [dos estudantes, Mestre Yunmen] disse: 'Ha!'"

188. Dependendo de onde se coloca a ênfase, esta resposta pode ter diferentes significados. Estará Yunmen a dizer que o interlocutor ainda não está em posição de fazer tal pergunta (ênfase em "tu"), ou estará a criticar a pergunta como banal (ênfase em "essa"), ou implicará que o próprio interlocutor deveria responder à pergunta (ênfase em "perguntar")?

189. Santos livres do desejo e do renascimento, tendo assim alcançado o sétimo estádio do caminho do bodhisattva, no qual são dignos de respeito e oferendas; ou então um dos dez epítetos de um buda. Ainda hoje se oferecem oferendas aos arhats durante cerimónias realizadas em todos os primeiros e décimos quintos dias do mês nos templos Zen Sōtō no Japão.

190. Esta parece ser uma expressão convencional usada pelos mestres para terminar eficazmente a entrevista. É provável que envolva um elemento crítico, não muito diferente do toque de campainha usado pelos modernos mestres Rinzai japoneses durante as entrevistas individuais: "Sai daqui!"

191. Ver secção 86.

192. Terra, água, fogo e vento. Estes eram os elementos a partir dos quais se considerava que todas as coisas eram feitas.

193. Os cinco *skandhas* (componentes do ser humano): (1) forma, matéria; (2) receção, sensação; (3) conceção, perceção; (4) volição, funcionamento mental; e (5) discriminação, consciência (ver Sasaki, *Recorded Sayings*, nota 113, p. 76).

194. A avó cobre os filhos e netos de amor e bondade; nos textos Chan abundam expressões como "bondade de avó" ou "compassivo como o coração de uma avó". A compaixão demonstrada por uma avó de uma aldeia de apenas três casas poderá ser ainda maior, já que tem tão poucas pessoas por quem distribuí-la.

195. Esta pergunta, cujo tema é aquilo de que o Zen trata, era uma das favoritas do mestre de Yunmen, Xuefeng.

196. Ver secção 142, nota 3.

197. Esta fórmula mágica era usada no final de encantamentos mágicos no budismo Mahayana. Aqui poderá ser utilizada como "Su-lu, su-lu" (ver secção 77) — isto é, como meio de afastar espíritos e influências malignas.

198. Esta expressão é usada mais frequentemente em ligação com o Buda Vairocana (o grande Buda da luz solar), que é uma representação do corpo do Dharma. Simboliza a realidade pura da budeidade desperta, livre das impurezas da ilusão. Esta budeidade não é algo distante; antes, no Chan, é vista como a própria natureza de cada pessoa.

Assim, diz-se no *Record of Linji* (T47: 497b17) que "o corpo tríplice não é outra coisa senão o ouvinte que está diante de mim". Portanto, esta pergunta, embora evoque a imagem colorida do Buda Vairocana (o que poderá refletir-se na resposta de Yunmen), parece tratar da própria natureza desperta e imaculada do interlocutor.

199. Esta resposta é bastante enigmática, e várias interpretações foram propostas: que o leão imóvel, com o seu potencial de violência, contrasta com uma sebe de peónias; ou que o leão dourado simboliza a interpenetração do universal e do particular. Parece-me possível que Yunmen esteja, na prática, a dar uma resposta negativa à pergunta do monge sobre se seria correto simplesmente aceitar esta resposta; por isso, tendo a ler a resposta de Yunmen assim: "[Não, isso não está correto. O corpo da realidade imaculada é] um leão de juba dourada!"

200. A túnica exterior. Trata-se de uma das três túnicas de um monge budista. É assim chamada porque é feita de sete tiras de tecido. A túnica de nove tiras é a mais sumptuosa, a de cinco tiras a mais simples. A de sete tiras era aparentemente usada quando se assistia às palestras formais de um mestre.

201. Cadeira com apoios arredondados para braços e costas, usada pelos mestres Chan durante palestras formais, etc.

202. A maior parte dos comentadores assinala que esta expressão se refere quer simplesmente à transmissão de informações dentro de uma aldeia, quer a um jogo semelhante ao "telefone estragado", em que cada pessoa tem de sussurrar ao ouvido do vizinho as palavras que acabou de ouvir.

203. Yunmen parece implicar que estes monges são criaturas tão completamente inúteis que nem sequer merecem receber e consumir água, um recurso natural disponível para todos.

204. Esta é uma metáfora para a sabedoria desperta que rompe a escuridão da ilusão.

205. Ver o *Record of Linji* (T47: 497c11): "Bodhi e nirvana são como estacas para prender burros."

DITOS ESSENCIAIS DA SALA DO MESTRE

145

553c25–27

Instruindo a assembleia, o Mestre disse:

"O céu, a terra e o mundo inteiro nas dez direções são despedaçados por um único golpe do meu bastão.

"Se abandonardes a totalidade dos ensinamentos escritos do budismo1 bem como a vinda de Bodhidharma do Ocidente, isso não serve. Contudo, se vos agarrardes a eles, não valereis um grito."2

146

554a1–3

Instruindo a assembleia, o Mestre disse:

"Os vinte e oito fundadores indianos e os seis fundadores chineses3, assim como todos os mestres do império, estão todos na ponta deste bastão.

"Mas mesmo que conseguísseis compreender e discernir isto com total clareza, ainda assim estariam apenas a meio caminho. Enquanto não largardes tudo, não passareis de fantasmas de raposa selvagem!"

147

554a4–9

Um dia o Mestre disse:

"Por compaixão, todos os veneráveis desde os tempos antigos mantiveram conversas que caíam nas ervas daninhas;4 é através das suas palavras que sabereis do que tratam. Não estaríeis nessa posição se [apenas] tivessem mantido discursos que deixavam as ervas daninhas de fora.5 Assim, existem anedotas recolhidas e condensadas. Não lestes a seguinte história?

O reverendo Yangshan perguntou a um monge: 'De onde acabaste de vir?'

'Das montanhas Lu', respondeu o monge.

Yangshan disse: 'Nesse caso, visitaste o Pico dos Cinco Anciãos?'

'Nunca lá estive', respondeu o monge.

Yangshan replicou: 'Então nunca sequer estiveste na montanha!'"

O Mestre Yunmen disse: “Estas palavras são todas [exemplos de] conversas nas ervas daninhas por compaixão.”

148
554a10–12
O Mestre disse uma vez:

“Se disserdes ‘esta própria mente é buda’,6 estais provisoriamente a aceitar o escravo como senhor e o ciclo de vida-e-morte (*samsara*) como nirvana. Isto é Exatamente como cortar a própria cabeça em busca da vida. Falar de budas e patriarcas e das respetivas intenções deles é Exatamente como arrancar os próprios globos oculares enquanto se procuram bagas de sabão.”7

149
554a13–15
O Mestre Yunmen citou:

Um homem antigo disse: ‘[Xiangyan] despertou para o Dao ao ouvir um som, e [o Mestre Lingyun] iluminou-se ao ver uma cor.’8

O Mestre Yunmen disse: “E quanto a ‘despertar para o Dao ao ouvir um som’ e ‘iluminar-se ao ver uma cor’?”

Depois disse: “O Bodhisattva Guanyin9 está a pegar numa moeda e vem comprar um pão achatado de sésamo.”

Baixando a mão, acrescentou: “Vejo! Afinal é apenas um bolinho!”10

150
554a16–20
O Mestre disse uma vez:

“A lanterna é o teu eu. Contudo, quando segurais a tigela e comeis a comida, a comida não é o vosso eu.”

Um monge perguntou: “E quando a comida é o meu eu?”

O Mestre gritou: “Fantasma de raposa selvagem! Camponês bronco!”11

Depois acrescentou: “Vá, vá! Não foste tu quem disse que a comida era o teu eu?”

O monge respondeu: “Sim.”

O Mestre exclamou: “No ano do burro verás isso num sonho, seu aldeão!”

151

554a21–23

O Mestre disse uma vez: “A verdadeira vacuidade não destrói o ser, e a verdadeira vacuidade não difere da forma.”

Então um monge perguntou: “O que é a verdadeira vacuidade?”

O Mestre respondeu: “Ouves o som do sino?”

O monge respondeu: “Esse é o som do sino.”

O Mestre gritou: “Verás isso num sonho no ano do burro?”

152

554b8–13

O Mestre Yunmen citou um verso de Sanping:12

Este próprio ver e ouvir não são ver nem ouvir.13

O Mestre Yunmen disse: “Como chamais então a ver e ouvir?”

[Continuando a citação, disse:]

Não há som nem forma adicionais que se possam revelar a vós.

O Mestre disse: “Há alguém que queira meter aqui o remo?”

[Continuou a citar:]

Se realizardes isto aqui mesmo, então nada estará errado.

O Mestre disse: “Há alguma coisa errada?”

[Terminou a citação:]

E essência e função14 não impedem nem distinção nem não-distinção.

O Mestre disse: “A palavra é essência, a essência é palavra.”

Depois levantou o bastão e comentou: “Este bastão é essência, e a lanterna é função. É distinguir sem distinguir. Não lestes a afirmação ‘Todo o conhecimento é puro’?”15

153

554b16–19

O Mestre contou a seguinte história:

Um monge disse ao Mestre Zhaozhou: ‘Acabei de entrar no mosteiro e peço o teu ensinamento.’ Zhaozhou perguntou de volta: ‘Já comeste a tua canja?’ O monge respondeu: ‘Sim.’ Zhaozhou disse: ‘Vai lavar a tua tigela!’16

O Mestre Yunmen disse: “Então, digam-me, aquilo que Zhaozhou disse era um ensinamento ou não? Se disserdes que era, o que foi Exatamente que Zhaozhou ensinou ao monge? Se disserdes que não era, porque razão o monge em questão alcançou o despertar?”

154

554b20–21

O Mestre Yunmen mencionou a seguinte história:

Um monge pediu instrução a Xuefeng. Xuefeng disse-lhe: ‘O que é?’17 Ao ouvir estas palavras, o monge alcançou grande despertar.

O Mestre Yunmen disse: “O que foi Exatamente que Xuefeng lhe tinha dito?”

155

554c12–14

O Mestre Yunmen mencionou as seguintes palavras de Panshan:18

Quando tanto a luz como os objetos [iluminados] são esquecidos, o que é isso?19

O Mestre Yunmen disse: “Embora fale assim, ainda está apenas a meio caminho. Isto ainda não é o caminho da ruptura decisiva.”

Um monge perguntou então: “Qual é o caminho da ruptura decisiva?”

O Mestre Yunmen disse: “O Pico Florido de Tiantai, a ponte de pedra de Zhaozhou.”20

156

554c20–22

O Mestre Yunmen mencionou a seguinte história:

Xuefeng disse a um monge: ‘Aproxima-te!’ Quando o monge fez o que lhe foi dito, Xuefeng disse: ‘Sai daqui!’

Depois de contar esta história, o Mestre Yunmen perguntou a um monge: “Como podes proferir uma frase de saudação com as mãos juntas diante do peito?21 Se conseguires dizer tal frase, encontrarás Xuefeng!”

157
554c23–24
O Mestre Yunmen citou um dito do Terceiro Patriarca:

Quando a mente não surge, as miríades de coisas não têm defeito.22

O Mestre Yunmen disse: “Foi só isso que ele compreendeu!”

Depois ergueu o bastão e acrescentou: “Há alguma coisa errada em todo o universo?”

158
555a3–7
O Mestre Yunmen mencionou a seguinte história:

Um monge perguntou ao Mestre Ganfeng: ‘[Diz-se:] “Os Honrados das dez direções tinham todos um único portal para a libertação suprema.”24 Gostaria de saber onde está esse portal!’ Ganfeng traçou uma linha com o bastão e disse: ‘É aqui dentro!’

O Mestre Yunmen ergueu o leque e disse: “Quando este leque salta até ao mais alto dos céus, atinge o nariz de Indra25 e, quando dá um golpe na carpa do Mar Oriental, a chuva cai em torrentes! Compreendem?”26

159
555a16–21
O Mestre Yunmen relatou a seguinte história:

Yangshan perguntou a um monge: ‘Onde estiveste por último?’ O monge respondeu: ‘No sul.’ Yangshan pegou no bastão e perguntou: ‘Falavam lá disto?’ O monge respondeu: ‘Não falavam.’ ‘Se não falavam disto, falavam daquilo?’ O monge disse: ‘Não falavam.’ Yangshan mandou o monge ir ocupar o seu lugar na sala, e o monge fez o que lhe foi dito. Yangshan chamou-o mais uma vez. O monge respondeu: ‘Sim?’ Yangshan disse: ‘Aproxima-te.’ O monge aproximou-se. Yangshan bateu-lhe então.

O Mestre Yunmen disse: “Se Yangshan não tivesse pronunciado aquelas últimas palavras, como poderia ter discernido aquele homem?”

160
555a22–23
O Mestre Yunmen contou a seguinte história:

Xuefeng disse a um monge: ‘Vem cá!’ Quando o monge fez o que lhe foi dito, Xuefeng perguntou: ‘Para onde vais?’ ‘Vou para o trabalho coletivo’, respondeu o monge. Xuefeng disse: ‘Vai.’

O Mestre Yunmen comentou: “Isto é um exemplo de ‘conhecer um homem pelas suas palavras’.”

161
555b2–5
O Mestre Yunmen mencionou o seguinte episódio:

Jiashan estava sentado quando Dongshan27 chegou e perguntou: ‘Como vais?’ Jiashan respondeu: ‘Assim mesmo.’

O Mestre Yunmen disse em lugar de Dongshan: “E o que farás se eu não concordar com isso?”

Em lugar de Jiashan, Yunmen soltou um grito.

Depois, o Mestre Yunmen retomou as palavras de Jiashan — “Assim mesmo”28 — e disse: “Vejo, estás apenas num buraco de rã!”

Depois acrescentou: “‘Assim mesmo’ — contudo, é difícil alcançá-lo.”29

162
555b6–9
O Mestre Yunmen citou o verso de um fundador:30

Cada entidade separada (*dharma*) é aquilo de que o ensinamento budista (*Dharma*) trata originalmente.

O Mestre Yunmen disse: “Andar, estar de pé, sentar-se e reclinar-se não são aquilo de que o ensinamento budista trata originalmente. Absolutamente nada — sejam montanhas, rios, a terra, ou o vosso vestir e comer dia e noite — é aquilo de que o ensinamento budista trata originalmente. O que há de errado nisso?”31

Depois, o Mestre Yunmen citou novamente:

O ensinamento (*Dharma*) é, na sua raiz, um ensinamento sem objeto (*dharma*).32

O Mestre ergueu o bastão e disse: “Isto não é ‘na sua raiz sem objeto’.”

163
555b14–17
O Mestre Yunmen citou as palavras do Sr. Bao:33

Tal como o meu “eu” é vazio, todas as entidades separadas (*dharmas*) são vazias. Isto aplica-se a tudo o que existe, independentemente da sua espécie.

O Mestre Yunmen disse: “[E no entanto] quando estais de pé não tendes consciência de estar de pé, e quando andais não tendes consciência de andar; e os quatro grandes elementos [que constituem o universo físico] e os cinco componentes [dos seres vivos] não podem ser apreendidos. Vá, onde vedes as montanhas, os rios e a terra? Vós, precisamente vós, que todos os dias pegais na tigela e comeis arroz: a que chamais ‘arroz’? Onde existe um único grão de arroz?!”

164
555b18–20
O Mestre Yunmen citou:

Todos os sons são a voz do Buda; todas as formas são a forma do Buda.

O Mestre pegou no espanta-moscas e disse: “O que é isto? Se disserdes que é um espanta-moscas, nem sequer compreendereis o Chan de uma avó de uma aldeola miserável de três casas.”

165
555b24–27
O Mestre disse uma vez: “Quereis conhecer os mestres fundadores?”

Apontando com o bastão, disse: “Eles andam aos saltos sobre as vossas cabeças! Quereis conhecer o olho deles?34 Está mesmo debaixo dos vossos pés!”

Acrescentou: “Este [tipo de orientação] é oferecer chá e comida a fantasmas e espíritos.35 Contudo, estes fantasmas e espíritos não ficam satisfeitos.”

166

555b28–c2

O Mestre disse uma vez: “Falar-vos de sabedoria iluminada, libertação final, talidade e libertação é queimar incenso de bordo36 e oferecê-lo a vós. Falar-vos de budas e patriarcas é queimar incenso de ‘calor dourado’ e oferecê-lo a vós. Falar-vos de transcender os budas e ir para além dos patriarcas é queimar incenso engarrafado e oferecê-lo a vós. Tomai refúgio no Buda, no seu ensinamento e na comunidade monástica!”

Com isto, deixou a Sala do Dharma.

167

555c3–6

Um dia o Mestre ergueu o bastão e mencionou um ensinamento que diz:

A pessoa comum diz sinceramente que isto [o bastão] existe; [os representantes] dos dois veículos37 do ensinamento budista explicam que não existe; os *pratyeka buddhas* dizem que existe como ilusão; e os bodhisattvas esvaziam-no tal como é.

Depois o Mestre Yunmen disse: “Quando um monge de manto remendado vê este bastão, chama-lhe simplesmente um bastão; quando anda, simplesmente anda; e quando se senta, simplesmente senta-se. Em tudo isto não pode ser abalado.”38

168

555c12–14

Uma vez, quando o Mestre tinha acabado de beber chá, ergueu a chávena e disse: “Todos os budas dos três períodos39 acabaram de ouvir o ensinamento; perfuraram o fundo desta chávena e estão a ir-se embora. Vedem? Vedem? Se não compreendeis, procurem numa enciclopédia!”

169

555c15–20

O Mestre Yunmen citou as palavras de Panshan:40

Quando a luz [do sujeito cognoscente] não é uma que se confronte com objetos41 e os objetos também não são coisas existentes; quando tanto sujeito como objeto são esquecidos, que outra coisa resta?

O Mestre Yunmen disse: "Se o mundo inteiro é a luz [do sujeito], então a que chamais o vosso 'eu'? Mas mesmo que tivésseis conseguido conhecer essa luz, os objetos continuariam fora do vosso alcance. Que luz e que objetos de merda existem? E se nem sujeito nem objeto podem ser apreendidos, que mais existe?"

Acrescentou: "Estas são anedotas recolhidas e condensadas pronunciadas por compaixão pelos homens antigos. Realizai [aquilo de que tratam] aqui mesmo, com a máxima clareza! Não serve largar tudo. Contudo, se não largardes…!!"

Depois o Mestre levantou as mãos e disse: "Su-lu! Su-lu!"42

170
555c21–24
O Mestre Yunmen citou as palavras de Fu Dashi:43

O rio da meditação segue as correntes mas permanece calmo; as águas do *samadhi* acompanham as ondas mas continuam límpidas.

O Mestre agarrou no bastão, apontou para a lanterna e disse: "Então, vêem-no? Se disserdes que o vedes, sois gente vulgar. Se disserdes que não o vedes: tendes um par de olhos, não tendes? Como compreendeis isto?"

Após uma longa pausa, voltou a pegar no bastão e disse: "O mundo inteiro não é uma onda!"

171
555c24–28
O Mestre Yunmen agarrou uma vez no bastão, bateu-o contra o assento e disse:

"Todos os sons são a voz do Buda, e todas as formas são a forma do Buda. Contudo, quando segurais a tigela e comeis a comida, sustentais uma 'visão-da-tigela'; quando andais, sustentais uma 'visão-do-andar'; e quando vos sentais, tendes uma 'visão-do-sentar'. Todo o grupo de vós se comporta assim!"44

O Mestre pegou então no bastão e expulsou-os imediatamente a todos.

172

556a7–9

O Mestre Yunmen citou as palavras do Iluminado da Noite para o Dia:45

A atividade espiritual dos seis sentidos é vazia sem ser vazia; o brilho perfeito da jóia singular [*mani*] é forma sem forma.46

O Mestre ergueu o espanta-moscas e disse: "Isto é a luz perfeita, é forma sem forma. A que chamais forma? Vá, tentem discutir isso comigo!"

173

556a15–16

Citando o Sutra da Sabedoria, Yunmen disse:

[Ó pureza da sabedoria omniabrangente,] não-dual, indivisa, sem diferença, não separada…47

Apontou para um pilar e disse: "Que relação tem isto com o Sutra da Sabedoria?"

174

556a17–19

O Mestre citou uma escritura que diz:

Os sutras e fórmulas mágicas, e de facto todas as letras e palavras, não estão de modo algum em conflito com a verdadeira forma.

Yunmen ergueu o bastão e perguntou: "O que é isto? Se disserdes que é um bastão, ides para o inferno. Se não é um bastão, então o que é?"

175

556a24–26

O Mestre disse uma vez: "[Ações de mestres Chan como] estalar os dedos, rir baixinho, erguer as sobrancelhas, piscar os olhos, pegar num maço, erguer um espanta-moscas e por vezes [desenhar] um círculo: tudo isto não passa de apanha-pessoas.48 Aquilo a que se chama Dharma do Buda nunca foi expresso em palavras. Se o tivesse sido, isso não teria passado de largar merda e espalhar mijo."49

176

556b8–12

Durante uma refeição oferecida, o Mestre deu uma dentada num pão de sésamo e disse: "Mordi o nariz de Indra.50 Indra está em agonia!"

Depois apontou com o bastão [para os pés dos monges] e disse: “Ele está mesmo debaixo dos vossos pés, transformado no velho Shakyamuni! Vedem? Vedem?”

“O Rei do Inferno, Yama,51 ouve o meu discurso e ri-se às gargalhadas, dizendo: ‘Ha ha, monge, estás bastante à altura, nada posso fazer contigo! Mas se alguém não está à altura, está completamente nas minhas mãos!’”

177

556c5–8

O Mestre Yunmen relatou a seguinte conversa:

Um monge perguntou a Xuansha: ‘O que é o meu eu?’
Xuansha respondeu: ‘Precisamente o teu eu!’

O Mestre Yunmen comentou: “Homens imensamente grandiosos ficaram presos na corrente das palavras.”

Um monge perguntou a Yunmen: “O que é o meu eu?”

O Mestre disse: “[Aquele que,] quando um homem da rua convida vocês monges para uma refeição oferecida, entra na fila para conseguir comida!”

178

556c9–12

Durante uma refeição oferecida, o Mestre ergueu um pão achatado de sésamo e disse: “Ofereço comida apenas aos chineses do sul de Jiangxi e das regiões a leste e a oeste do rio Zhe.52 Não ofereço comida nenhuma às pessoas do Norte.”53

Um monge perguntou: “Porque ofereces comida apenas às pessoas de Jiangxi e das regiões a leste e oeste do rio Zhe, mas não às pessoas do Norte?”

O Mestre respondeu: “[Porque no Norte da China] o tempo é frio e os dias são curtos, e duas pessoas partilham uma tigela.”

179

556c29–557a2

O Mestre Yunmen citou a seguinte história:

Xuefeng disse: ‘Um homem sentado ao lado de um cesto de arroz morre de fome, e um homem junto a um rio morre de sede.’
Xuansha comentou: ‘Um homem sentado dentro de um cesto de arroz morre de fome, e um homem com a cabeça debaixo de água morre de sede.’

O Mestre Yunmen disse: “O corpo inteiro dele é arroz, o corpo inteiro dele é água!”

180
557a17–20
O Mestre Yunmen citou um antigo [poema]:

Na tranquilidade perfeita reflecte-se a forma da vacuidade.54

O Mestre estendeu as mãos e disse: “Onde se podem alcançar as montanhas, os rios e a terra?”

Acrescentou:

A sabedoria omniabrangente penetra tudo e não conhece obstáculos.55

O Mestre Yunmen disse: “O bastão vai até à Índia e regressa à Coreia.”

Depois bateu na plataforma e disse: “Este é o vosso nariz!”

181
557a24–27
Um monge perguntou: “O que é o meu eu?”

O Mestre Yunmen disse: “Eu, este velho monge, entro na lama e na água.”56

O monge exclamou: “Então esmagarei os meus ossos e rasgarei o meu corpo em pedaços!”57

O Mestre gritou e disse: “A água do grande oceano inteiro está sobre a tua cabeça.58 Depressa, fala! Depressa, fala!”

O monge ficou sem palavras.

No lugar dele, o Mestre disse: “Sei que tu, Mestre, tens receio de que eu não seja totalmente genuíno.”

182

557a28–b1

O Mestre disse uma vez: “Mesmo que se possa afirmar que em todo o universo não existe a mínima coisa errada, isso continua a ser apenas uma figura de linguagem. Quando não vedes uniformidade, isso pode chamar-se ‘metade da questão’.59 Mas mesmo que estejais aí, deveis compreender que existe um momento em que o todo está em jogo.”

183

557b4–7

O Mestre Yunmen disse uma vez: “As múltiplas explicações acerca da sabedoria iluminada e da libertação final, acerca da talidade e da natureza búdica, são todas discussões que descem [ao reino do condicionado]. Quer se pegue no maço ou se erga o espanta-moscas, haverá novamente explicações intermináveis. Mas essas discussões continuam, apesar de tudo, a ter algum valor.”

Um monge perguntou: “Por favor, Mestre, diz algo para além [do condicionado]!”

O Mestre respondeu: “Estiveram todos de pé durante muito tempo. Curvem-se rapidamente três vezes!”60

184

557b18–20

O Mestre Yunmen mencionou três tipos de pessoas: “A primeira desperta ao ouvir um discurso, a segunda desperta ao ser chamada, e a terceira vira-se e vai-se embora ao ouvir que algo está a ser mencionado. Digam-me, o que significa virar-se e ir-se embora?”

Acrescentou: “[A terceira] também merece trinta bastonadas!”

185

557b25–28

O Mestre Yunmen citou as palavras:

Dar-vos-ei remédio conforme a vossa doença.61 Pois bem, o mundo inteiro são plantas medicinais; qual delas sois vós?62

O Mestre Yunmen disse: “Encontra-se uma erva daninha e afinal revela-se uma orquídea.”

Um monge disse: “Por favor, Mestre, instrui-me mais.”

O Mestre bateu uma palma, ergueu o bastão e disse: “Toma este bastão!”

O monge pegou nele e partiu-o em dois.

O Mestre comentou: “Mesmo assim, continuas a merecer trinta bastonadas.”

186
557b29–c2
O Mestre Yunmen mencionou a seguinte história:

No final do período de treino de Verão, Cuiyan63 disse numa palestra formal: “Falei convosco, monges, durante todo o Verão; vede se ainda tenho sobrancelhas ou não!”

Baofu disse: “Os ladrões têm o coração inquieto.”64

Chang Qing disse: “Cresceram!”65

O Mestre Yunmen disse: “Preso!”

187
557c16–19
O Mestre Yunmen citou o *Sutra do Coração*, que diz:

Não há olho, nem ouvido, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem mente.

O Mestre disse: “Porque tendes olhos que vêem, sois incapazes de dizer que não há olho. E, já que neste momento estais a olhar, não podeis dizer que não há visão.

“Mesmo assim, vedes tudo — e o que há de errado nisso? Contudo, nada pode ser apreendido. Que objeto sensorial existe?”

188
557c20–21
O Mestre Yunmen citou:

A luz [do Buda] brilha serenamente sobre mundos tão numerosos como os grãos de areia do rio Ganges.

Perguntou a um monge: “Não é este um verso de Chang Zhuo, o Génio?”66

O monge respondeu: “É.”

Yunmen disse: “Falhaste.”67

189

558a1–4

O Mestre Yunmen disse:

Um monge perguntou ao Mestre Shishuang:68 “Os ensinamentos [budistas escritos] contêm aquilo a que os fundadores [Chan] apontavam?”

O Mestre Shishuang respondeu: “Sim, contêm.”

O monge continuou: “E qual é a intenção do Fundador contida nesses ensinamentos?”

O Mestre Shishuang respondeu: “Não a procures dentro dos rolos!”

O Mestre Yunmen disse em lugar de Shishuang: “Não sejas ingrato para comigo! De qualquer modo, de que serve sentar-se numa vala cheia de merda?”

190

558a5–7

O Mestre Yunmen citou [o seguinte episódio]:

O Mestre Chuyuan de Shishuang69 disse: “Deveis saber que existe uma frase de transmissão especial fora da tradição escrita.”

Um monge perguntou a Shishuang: “Qual é essa frase de transmissão especial fora da tradição escrita?”

O Mestre Shishuang respondeu: “Uma não-frase.”

O Mestre Yunmen disse: “Uma não-frase é ainda mais uma frase!”

191

558a8–10

O Mestre Yunmen mencionou o seguinte episódio:

O Mestre Dongshan70 disse: “Deveis saber que existe algo que vai para além de ‘Buda’.”

Um monge perguntou: “O que é que vai para além de Buda?”

O Mestre Dongshan respondeu: “Não-Buda.”

O Mestre Yunmen comentou: “Ele chama-lhe ‘não-’ porque não consegue nem nomeá-lo nem alcançá-lo!”

192
558a13–15
O Mestre Yunmen mencionou o seguinte:

[Afirmações como:] “A pureza do corpo do Dharma [não é outra coisa senão] qualquer som e forma” são sem dúvida declarações muito subtis.

[O Mestre Yunmen perguntou:] “E quanto a esta ‘pureza’, sem quaisquer subtilezas?”

Acrescentou: “E quanto ao corpo do Dharma?”

[Como ninguém respondeu] o Mestre disse: “Os seis não o apreendem.”71

Acrescentou ainda: “As vinte e oito formações estelares do trigésimo terceiro céu.”72

193
558a20–25
Uma vez o Mestre disse: “Enquanto a luz ainda não rompeu completamente,73 existem dois tipos de doença: (1) a primeira consiste em ver-se a si próprio perante os objetos e permanecer na obscuridade relativamente a tudo;74 (2) a segunda consiste em ter conseguido penetrar até à vacuidade de todas as entidades separadas (*dharmas*) — mas ainda existir algo que, de modo oculto, é como um objeto.

“[As perspetivas acerca] do corpo do ensinamento também exibem dois tipos de doença; (1) tendo conseguido alcançar o corpo do ensinamento budista, ainda se possuem visões subjetivas e permanece-se na periferia desse ensinamento porque não se abandonou o apego a ele; (2) embora se tenha conseguido penetrar até ao corpo do ensinamento budista, continua-se incapaz de o largar. Mas, se se examinar este [ensinamento] a fundo, ele está morto como pedra. Isso também é uma doença!”

194
558b11–14
O Mestre Yunmen mencionou o seguinte episódio:

O Buda perguntou a um adepto de outra religião: “O que consideras essencial?”

O Mestre Yunmen respondeu em lugar do adepto: “Eh, velho monge, já te percebi!”

O adepto da outra religião respondeu: “Aquilo que considero essencial é não ser apanhado por nada.”

O Mestre Yunmen disse em lugar do Buda: “A tua vez!”75

O Buda disse: “Então consideras essencial não seres apanhado por nada, não é?”

O Mestre Yunmen respondeu em lugar do adepto: “Eh, Gautama, não faças perder [o sentido da] tua pergunta!”

195

558b15–17

O Mestre Yunmen citou as palavras do Mestre Xuefeng:

O mundo inteiro és tu. Contudo, continuas a pensar que existe algo mais…76

O Mestre Yunmen disse: “Não lestes o *Sutra Śūraṅgama*, que diz: ‘Os seres sencientes estão todos invertidos;77 iludem-se a si próprios e correm atrás das coisas’?”

Acrescentou: “Se conseguissem lidar com as coisas, seriam idênticos ao Buda.”

196

558b21–22

O Mestre Yunmen citou:

Tudo aquilo que é tal como verdadeiramente é78 contém tudo.

O Mestre disse: “Então a que chamais montanhas, rios e terra?”

Acrescentou: “Precisamente estas entidades são todas caracterizadas pela vacuidade. Não surgem nem desaparecem, e não são nem impuras nem puras.”79

197

558b23–24

O Mestre ergueu uma vez o bastão e disse à assembleia:

"Este bastão transformou-se num dragão e engoliu o universo inteiro. As montanhas, os rios e a terra — onde podem ser encontrados?"

198

558c3–7

Durante uma refeição oferecida, o Mestre ergueu a colher e os pauzinhos e disse: "Não ofereço comida a monges do sul. Ofereço-a apenas aos do norte."80

Na altura havia um monge que perguntou: "Porque não ofereces comida aos monges do sul?"

O Mestre respondeu: "Porque quero fazer troça deles!"

O monge perguntou: "E porque ofereces comida aos monges do norte?"

O Mestre respondeu: "Uma flecha, dois alvos."81

Outro monge retomou o assunto e perguntou: "Então, qual é a tua opinião [sobre o que disseste] antes [acerca de oferecer comida aos monges do norte mas não aos do sul]?"

O Mestre disse: "Muito bem, junta-te ao grupo!"

199

558c8–11

Uma vez, o Mestre Yunmen bateu com o bastão num pilar e disse: "Conseguiu a totalidade do ensinamento budista escrito dizê-lo?"

O próprio Mestre respondeu: "Não."

[Como ninguém reagiu] acrescentou: "Bah! Fantasmas de raposa selvagem!"

Um monge perguntou: "Então, e quanto à tua intenção [ao dizer isso], Mestre?"

O Mestre disse: "O Sr. Zhang bebe vinho, e o Sr. Li fica bêbedo."82

200

558c14–16

O Mestre Yunmen citou um mestre nacional que tinha dito: “Falando de ‘gradual’: ir contra o comum está de acordo com o Dao. Falando de ‘imediato’: não existe sequer o vestígio de um traço.”83

O Mestre Yunmen disse: “As acções de pegar no maço, erguer o espanta-moscas ou estalar os dedos — vá, examinai-as todas!84 Também elas ainda não estão sem qualquer traço.”

201

558c17–20

Uma vez o Mestre ergueu o bastão e disse: “O universo inteiro, a terra, matar e dar vida: tudo está [neste bastão] aqui.”

Um monge perguntou então: “E quanto a matar?”

O Mestre respondeu: “Uma completa confusão!”

O monge continuou: “E quanto a dar vida?”

O Mestre disse: “[Se] queres ser dispenseiro do arroz…”85

O monge continuou: “E quando não se mata nem se dá vida?”

O Mestre levantou-se e exclamou: “Ó Grande Perfeição da Sabedoria!”

202

558c21–22

O Mestre disse uma vez: “Encontrar alguém não significa outra coisa senão aplicar [o despertar] enquanto se está a caminho.”

Depois ergueu o bastão e disse: “O bastão não é o caminho.86 Nem o é o discurso.”

203

558c23–25

O Mestre Yunmen citou [as palavras]: “O corpo do Dharma come arroz,87 e o corpo-fantasma vazio não é outra coisa senão o corpo do Dharma.”88

O Mestre disse: “O universo inteiro e a terra: onde estão? As várias coisas não podem ser apreendidas — e contudo engolis estas [coisas]

vazias para dentro da tua vacuidade. Que tal investigares isto? Céus, eu costumava pensar que devia haver algo neste tipo de conversa!”89

204

558c29–559a2

Uma vez, o Mestre disse: “Na nossa tradição existe total liberdade; mata-se ou dá-se vida conforme a ocasião o exige.”90

Um monge perguntou: “E quanto a ‘matar’?”

O Mestre disse: “O Inverno foi-se e a Primavera chegou.”91

O monge perguntou: “Como é quando o Inverno se foi e a Primavera chegou?”

O Mestre disse: “Então fazes grande alarido e vagueias pelas quatro direções do compasso com um bastão atravessado sobre os ombros!”

205

559a3–7

Dirigindo-se à assembleia, o Mestre Yunmen disse:

“Deixo-vos dizê-lo da maneira que quiserdes, mas ainda não sois descendentes da nossa tradição. Mesmo que o fôsseis, isso não passaria de ruído feito por uma tigela quente.92 Os ensinamentos nas doze divisões dos três veículos budistas são conversa de gente a dormir, e assim também é a vinda de Bodhidharma do Ocidente. Ora, se alguns velhos veneráveis fundassem mosteiros para explicar o ensinamento budista em benefício do povo, nada haveria de errado em pegar numa espada afiada e matar cem, mil, dez mil deles!”

Acrescentou: “Céus, eu costumava pensar que devia haver algo neste tipo de conversa!”

206

559a8–14

Um dia o Mestre disse: “Pegar no maço e erguer o espanta-moscas, estalar os dedos e levantar as sobrancelhas, questionar e responder — tudo isto não corresponde à tradição de ensinamento do ‘ir para além’.”93

Um monge perguntou: “E quanto à tradição de ensinamento do ‘ir para além’?”

O Mestre respondeu: “[Mesmo] as famílias de Jambu94 poderiam todas responder a isso. Mas quando, por exemplo, estais sentados num bairro movimentado da cidade, será que os pedaços de carne de porco expostos nas bancas pela manhã, e a bicharada da latrina, mantêm conversas acerca de transcender o Buda e ir para além dos fundadores?”

O monge disse: “Eu não diria que sim.”

O Mestre exclamou: “Não dirias que sim! Se eles mantêm tais discussões, simplesmente dizer ‘mantêm’ não serve; e se não mantêm discussões, dizer ‘não mantêm’ também não serve. Tais palavras, e até aquilo que tu próprio experimentaste, digo-o diretamente, não chegaram lá: a tua visão é parcial.”

207
559a15–17
Uma vez o Mestre disse: “Eu costumava dizer que todos os sons são a voz do Buda, todas as formas são a forma do Buda,95 e que o mundo inteiro é o corpo do Dharma. Assim, produzi de modo totalmente inútil perspetivas que cabem na categoria de ‘ensinamento budista’. Agora, quando vejo um bastão, chamo-lhe simplesmente ‘bastão’, e quando vejo uma casa, chamo-lhe simplesmente ‘casa’.”96

208
559a18–19
O Mestre Yunmen disse uma vez: “Cria sem criar, e usa sem usar.”

Depois ergueu o bastão e disse: “Isto não é usar sem usar. A que chamais ‘bastão’?”97

209
559a22–23
O Mestre retomou o dito:

Todos os sábios, sem exceção, seguem a lei do *wuwei*98 — contudo, possuem diferenciação.

O Mestre acrescentou: “Este bastão não é o ensinamento do *wuwei*; absolutamente nada é o ensinamento do *wuwei*.”

210
559a29–b4
Dirigindo-se à assembleia, o Mestre Yunmen disse:

"Ainda que tenhais alcançado a liberdade de não ser obstruídos por nada do que encontrais99 e conseguido atingir a vacuidade das palavras, das frases e de todas as entidades — a realização de que montanhas, rios e a terra são apenas conceitos, e de que os próprios conceitos também não podem ser apreendidos — e [mesmo que] estejais dotados do chamado *samadhi*100 e do 'oceano da [natureza] original',101 tudo isso continua a não passar de ondas revolvendo-se incessantemente sem qualquer vento. Mesmo que esqueçais o conhecimento [dualista] no despertar — o despertar não é outra coisa senão natureza búdica — e sejais chamados 'um homem sem preocupações',102 ainda assim deveis compreender que tudo depende de uma única coisa: ir para além!103"

211

559b5–8

Uma vez o Mestre disse: "Não existe absolutamente nada que não explique o ensinamento budista. Tocar o sino ou bater o tambor não são excepção.104 Se assim é, nada será [ensinamento budista], e nada deixará de o ser."

Acrescentou: "Não se deve afirmar que quando alguém fala, isso é [o ensinamento budista], e que quando não fala, não o é. Até aquilo que acabei de dizer ainda não acertou completamente no alvo. Bem, desde que beneficie as pessoas, talvez esteja bem…."

212

560a15–17

Um dia o Mestre vestiu a sua longa túnica e disse: "Estou a sacudir o corpo do Dharma."

Ninguém respondeu.

O Mestre disse: "Perguntem-me!"

Então um monge perguntou: "O que significa sacudir o corpo do Dharma?"

O Mestre respondeu: "Vejo que estás a chegar ao ponto!"

213

560a17–26

O Mestre Yunmen citou a seguinte história de Xuansha:

Os velhos veneráveis de toda a parte continuam a falar sobre utilizar qualquer coisa para guiar os seres sencientes. Mas se, de repente, encontrassem alguém com as três doenças,105 como lidariam com ele? Sendo cego, não veria quando levantassem o malhete e o espanta-moscas. Sendo surdo, não ouviria as suas palavras mais eloquentes. E sendo mudo, poderiam querer que falasse, mas ele não conseguiria. Então, como lidariam com ele? Se não conseguem guiá-lo, então o ensinamento budista não possui eficácia espiritual.

Um monge pediu instrução a Yunmen. O Mestre disse: "Faz uma vénia, vá!"

O monge inclinou-se e levantou-se. Yunmen picou-o com o bastão, e o monge recuou. Yunmen comentou: "Bem, não és cego."

Depois mandou o monge aproximar-se outra vez. Quando o monge se colocou diante dele, disse: "E não és surdo."

Então Yunmen ergueu o bastão e perguntou: "Compreendes?"

O monge respondeu: "Não."

E Yunmen comentou: "Também não és mudo."

Ao ouvir isto, o monge alcançou compreensão.

214

560a27–29

O Mestre Yunmen mencionou o seguinte dito antigo:

No momento em que uma palavra é proferida, o mundo inteiro está completamente contido nela.106

O Mestre disse: "Então digam-me, que palavra é essa?"

Respondeu ele próprio: "Quando os pássaros cantam na Primavera, fazem-no na cordilheira ocidental."

Depois o Mestre mandou um monge interrogá-lo.

O monge perguntou: "Qual é essa palavra?"

O Mestre respondeu: "Hic!"107

215

560b1–3

O Mestre Yunmen citou um dito de Mazu:

Todas as palavras pertencem à escola de Kanadeva;108 esta considera precisamente essas palavras como o principal.

O Mestre Yunmen disse: "Excelente afirmação! Só que ninguém me interroga acerca dela."

Um monge perguntou então: "E quanto à escola de Kanadeva?"

O Mestre Yunmen respondeu: "Pertences ao mais baixo de todos os noventa e seis tipos [de heréticos] da Índia!"

216

560b4–7

O Mestre Yunmen citou as palavras do mestre do Dharma [Seng] Zhao:

Todas as entidades individuais (*dharmas*) são sem diferença — [mas] não se deve esticar as patas do pato e encurtar as da garça,109 nivelar os picos e encher os vales, para depois pensar que não são diferentes!110

O Mestre Yunmen disse: "O comprido é por natureza comprido, o curto por natureza curto."

Depois acrescentou: "Uma coisa ocupa a sua posição, e o seu aspeto mundano permanece sempre."111

Então ergueu o bastão e disse: "Este bastão não é uma coisa que permanece sempre, pois não?"112

217

560b8–10

O Mestre Yunmen mencionou um antigo dito: "Mesmo um único pensamento contém sabedoria perfeita."

O Mestre ergueu o bastão e disse: "O universo inteiro está sobre este bastão. Se conseguirdes penetrá-lo, também já não haverá bastão algum à vista. Mesmo assim, continuariam em maus lençóis."113

218

560b16–19

O Mestre Yunmen relatou [a lenda segundo a qual] o Buda, imediatamente

após o nascimento, apontou com uma mão para o céu e com a outra para a terra, caminhou sete passos em círculo, olhou para as quatro direções e disse: “Acima do céu e abaixo do céu, só eu sou o Honrado.”

O Mestre disse: “Se eu tivesse presenciado isto na altura, tê-lo-ia abatido com um único golpe e dado aos cães para comer, a fim de trazer paz ao mundo!”

219
561a3–5
O Mestre Yunmen relatou a seguinte história:

Changqing114 perguntou ao Génio:115 “Os ensinamentos budistas dizem que os seres sencientes o usam todos os dias sem o conhecer. Os textos confucionistas também afirmam que alguém o usa diariamente sem o conhecer. Então o que é aquilo que não se conhece?”

O Génio respondeu: “Não se conhece o Grande Dao.”

O Mestre Yunmen disse: “Exatamente, ele não o conhece!”

220
561a8–9
O Mestre Yunmen mencionou que Changqing116 tinha agarrado no seu bastão e dito: “Se conseguirdes conhecer isto [o bastão], o estudo de toda a vossa vida estará concluído.”

O Mestre disse: “Conseguis conhecer — então porque não deixá-lo simplesmente assim?”

221
561a10–13
O Mestre Yunmen mencionou a seguinte anedota:

Quando Yunyan117 estava a varrer o chão, Daowu118 perguntou-lhe: “Que proveito há em tanto esforço mesquinho?”

Yunyan respondeu: “Deves saber que existe alguém que não [faz esse esforço inútil]!”

Daowu disse: “Bem, isso já é uma segunda lua!”

Yunyan ergueu a vassoura e perguntou: “Qual lua é esta?”

Daowu sacudiu as mangas e saiu.

O Mestre Yunmen comentou: “Quando um escravo encontra o seu igual, compadecem-se mutuamente.”

1. Literalmente, as doze divisões dos ensinamentos dos três veículos.

2. O grito é um dos recursos de ensino frequentemente utilizados pelos mestres Chan (ver também secção 94); aqui poderá representar outros recursos ou até a atividade de ensino dos mestres em geral. A secção seguinte tem um tema semelhante.

3. Trata-se da linhagem lendária que liga o Buda histórico à tradição Chan. Para a parte indiana, ver a reconstrução sânscrita tentativa dos nomes dos vinte e oito fundadores indianos feita pelo Professor Gishin Tokiwa e reproduzida, com algumas alterações discutíveis, no Apêndice G do *Glossary of Zen Terms* de Hisao Inagaki (Quioto: Nagata Bunshōdō, 1991). Os tradicionais seis fundadores (patriarcas) do Zen chinês são Bodhidharma, Huike, Sengcan, Daoxin, Hongren e Huineng.

4. “Cair nas ervas daninhas” é uma expressão vernacular que se refere a um mestre que desce compassivamente às ervas daninhas da ilusão e da ignorância. Nesse sentido corresponde a uma atividade “descendente” — isto é, uma atividade que entra nas contradições e ilusões do mundo para conduzir as pessoas para além delas (“ascendente”).

5. Discurso direto de alguém desperto que não faz quaisquer concessões às ilusões (ervas daninhas) da audiência; em contraste com um discurso adaptado às circunstâncias e que compassivamente “entra nas ervas daninhas”.

6. Trata-se de um célebre dito da tradição Chan; costuma ser atribuído ao Mestre Mazu.

7. Ver secção 179 para uma variação deste tema.

8. Estas são referências ao Mestre Xiangyan Zhixian (m. 898), discípulo de Baizhang que alcançou a iluminação enquanto varria, quando um pedaço de pedra atingiu um bambu, e ao Mestre Lingyun Zhiqin, também da era Tang, que despertou para o Dao ao ver uma flor de pessegueiro.

9. Guanyin (sânscrito Avalokiteśvara, japonês Kannon), um bodhisattva conhecido pela compaixão sem limites. O Professor Iriya sugere que o significado literal do nome chinês Guanyin (“ver sons”)

poderá desempenhar aqui um papel: supõe-se que a sua visão seja tão apurada que até vê sons.

10. Um bolinho cozido a vapor feito de farinha de arroz, geralmente redondo e recheado. Estará Yunmen aqui a troçar de Guanyin, que supostamente vê até os sons mas nem consegue distinguir um pão achatado de um bolinho arredondado? O Professor Iriya considera que Yunmen poderá ter assumido aqui o papel de Guanyin, erguendo agradecidamente um bolo imaginário e depois baixando as mãos para descobrir com espanto que não obteve aquilo que desejava — o que também poderia constituir uma crítica à audiência, incapaz de produzir aquilo que Guanyin procurava, na linha de: "Lancei um anzol para apanhar um peixe gigante — mas o que consegui apanhar? Uma rã!" (secção 109).

11. Com provocações deste género, Yunmen procurava testar pessoas que, pelas suas palavras ou ações, sugeriam ter ultrapassado a dualidade (aqui: a dualidade entre comida e eu).

12. Sanping Yizhong viveu entre 781 e 872.

13. A *Collection from the Founder's Hall* 2.29, 5ff., cita mais dois versos de Sanping, começando por "Aquilo que é percebido originalmente não está manchado" e "Aquilo que é percebido originalmente não é causado." Os mesmos três versos aparecem também no *Record of the Mirror of the Teachings* (*Zongjinglu*), T48: 944b1ff.

14. Essência (*ti*) e função (*yong*) são dois conceitos que desempenham um papel extremamente importante na filosofia chinesa, especialmente no pensamento budista e neo-confucionista. Em conjunto, essência e função caracterizam uma entidade.

15. Ver secção 17.

16. No *Record of Zhaozhou* (ZZ119: 161a18–b1), a pergunta inicial do monge é diferente: "O que é o meu eu?"

17. Ver secção 137, nota 1.

18. Panshan Baoji (datas desconhecidas) foi sucessor de Mazu. O fragmento citado por Yunmen provém de uma afirmação de Panshan que diz:

Quanto à lua da mente: ela é solitária e perfeita, e a sua luz engloba os miríades de fenómenos. Se a sua luz não ilumina os objetos, então os objetos também não têm existência. Quando tanto luz como objetos são esquecidos, o que é isso? (*Record of the Transmission of the Lamp*, T51: 253b15–17).

19. A interdependência entre a mente humana e os seus objetos é o núcleo do movimento budista "Somente Consciência" e constitui também uma pedra angular de muitas obras filosóficas de pensadores europeus (por exemplo, a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant e *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de Arthur Schopenhauer).

20. Estas são duas paisagens proverbiais. Como referido na nota 1 (secção 52), encontramos aqui primeiro uma crítica à expressão negativa de Panshan e depois uma expressão positiva. É possível que os objetos específicos não tenham grande importância neste contexto; Yunmen poderia, como tantas vezes fazia, ter igualmente mencionado uma lanterna, um pilar, uma montanha ou qualquer outra coisa.

21. Juntar as mãos diante do peito é um gesto chinês de saudação respeitosa que não se limita aos círculos budistas.

22. Trata-se de uma citação da *Inscription on Trusting in Mind* (T51: 457a18).

23. Yuezhou Ganfeng (datas desconhecidas) foi discípulo de Dongshan Liangjie (807–869).

24. Ver também secção 128, onde a mesma citação é usada numa pergunta dirigida ao mestre.

25. Originalmente uma poderosa divindade hindu, Indra foi adotado pelo budismo como divindade protetora do budismo e dos seus seguidores. Pensava-se que residia num palácio no mais elevado dos céus (o trigésimo terceiro), no monte Sumeru.

26. Isto parece constituir uma antítese à visão algo estática de Ganfeng. Yunmen gostava de expressões muito dinâmicas deste género; ver também secção 197, onde o bastão de Yunmen se transforma num dragão. Tais afirmações são formuladas, ao estilo característico de Yunmen, como desafios e encaixam assim na definição de *koan* dada por DeMartino.

27. Jiashan Shanhui (805–881) e Dongshan Liangjie (807–869). Este último viria mais tarde a ser considerado um dos dois fundadores da linhagem Caodong/Sōtō do Zen.

28. Ver também secção 196, nota 1.

29. Este é um exemplo clássico da forma como Yunmen não apenas apresenta um *koan* aos discípulos, mas ainda o põe em causa. Assim, duplica o desafio.

Cada *dharma* é aquilo de que o Dharma trata originalmente:
nem ensinamento nem não-ensinamento.
Mas como pode existir num ensinamento
tanto ensinamento como não-ensinamento?

30. Este é um verso atribuído ao primeiro patriarca indiano Mahākāśyapa. Uma tradução tentativa do poema completo (*Record of the Transmission of the Lamp*, T51: 206b3–4) é a seguinte:

31. Por outras palavras, está tudo bem se um bastão for simplesmente um bastão.

32. Trata-se de uma citação de um poema atribuído ao Buda (T51: 205c1–2), que constitui o ponto de referência do verso de Mahākāśyapa. Tradução tentativa:

O ensinamento (*Dharma*) é, na sua origem, um ensinamento sem objeto (*dharma*),
mas o ensinamento sem objeto continua, apesar disso, a ser um ensinamento.
Como poderia cada coisa ser o ensinamento
se agora estivesses apegado ao não-ensinamento?

33. Esta personagem não é conhecida de outra forma.

34. O "globo ocular dos mestres fundadores" representa o seu despertar — isto é, a sua realização do núcleo ("olho") do ensinamento budista. Na tradição Chan, este ensinamento é frequentemente chamado "tesouro do olho do verdadeiro ensinamento" (jap. *shōbōgenzō*), que é também o título da principal obra de Dōgen Kigen (1200–1252), fundador do Zen Sōtō japonês. Ver também secção 14, nota 2.

35. Num dos seus discursos, Deshan compara as multidões de monges que andam de um lado para o outro proclamando-se mestres Chan a tais "fantasmas e espíritos" (*Dahui's Treasury of the Eye of the Genuine Teaching* [*Zhengfayanzang*], ZZ118: 19a5).

36. Este incenso é feito da resina do bordo chinês. Não é de grande qualidade, e os outros dois tipos mencionados (incenso "calor dourado" e incenso engarrafado) são formas ainda mais baratas de incenso "instantâneo". Yunmen parece comparar este tipo de discurso a uma oferenda barata feita à sua audiência.

37. O pequeno veículo (Hinayana ou Theravada) e o grande veículo (Mahayana).

38. Ver secção 171 para uma descrição de pessoas que ainda são incapazes de simplesmente caminhar quando caminham, etc.

39. Os seres despertos do passado, presente e futuro.

40. Panshan Baoji. Ver secção 155, nota 1.

41. A tradução "objetos" é aqui escolhida porque existe uma oposição entre a luz, que representa o sujeito ou mente subjectiva, e aquilo que ela confronta. Cf. também os *Essentials of the Method of Transmitting Mind* (*Chuanxin fayao*, jap. *Denshin hōyō*) de Huangbo, onde se lê (T48: 381a20):

O homem comum apega-se aos objetos (*jing*), o homem do Caminho apega-se à mente. Quando mente e objetos são ambos esquecidos: isso é o verdadeiro Dharma.

42. Ver secção 77, nota 1. É concebível que o mestre tenha pronunciado este encantamento como uma espécie de purificação depois de ter dito demasiado.

43. Fu Dashi (497–569) foi um famoso leigo chinês do período das Seis Dinastias, conhecido pelos seus esforços para aliviar o sofrimento do povo e difundir o budismo. Era por vezes chamado o Vimalakīrti chinês.

44. Ver o final da secção 167 para uma descrição de um monge realizado.

45. Trata-se de Yongjia Xuanjue, que alegadamente recebeu a transmissão do Sexto Patriarca após uma única noite passada no templo patriarcal.

46. Esta citação provém do *Song on Realizing the Way* de Yongjia (T48: 395c21). Ver também o *Record of Linji* (T47: 497b13):

O que falta às nossas múltiplas atividades de hoje? A luz espiritual que emana dos vossos seis sentidos nunca deixa de brilhar.

47. Ver secção 79.

48. Tratava-se de longas varas com ganchos acoplados que permitiam capturar criminosos perigosos, mas que também eram usadas pelos bombeiros para salvar pessoas encurraladas.

49. Ver também o início da secção 41.

50. Ver secção 158, nota 3.

51. Ver secção 46, nota 1.

52. Trata-se da região de Zhejiang, a sul de Xangai, onde Yunmen nasceu.

53. Na secção 198, Yunmen afirma precisamente o contrário: "Não ofereço comida aos monges do sul. Ofereço-a apenas aos do norte."

54. Isto faz parte do poema de iluminação do Mestre Danxia citado na *Collection from the Founder's Hall* (1.167, 2–5). O poema celebra a talidade e a perfeição das coisas tal como são e termina assim:

Céu e terra são vazios como uma caverna; em perfeita tranquilidade reflete-se a forma do vazio, irradiando claridade sobre o único caminho da talidade.

55. Ver também secção 111.

56. Esta imagem é usada para mestres compassivos que não poupam esforços pelo bem dos seus discípulos.

57. Isto provém do *Song on Realizing the Way* de Yongjia (T48: 396c21):

Esmagar os próprios ossos e despedaçar o próprio corpo continua a não ser recompensa suficiente [pelos esforços do mestre em nosso favor].

58. “A maior pressão imaginável está sobre ti.” Ou: “Já estou no fundo do mar.”

59. Em perfeita concentração (*samadhi*), a uniformidade pode ser “experimentada”; mas este tipo de uniformidade continua a ser diferente da multiplicidade ou dos estados mentais não concentrados, e portanto ainda existe dualidade. O “todo” de que Yunmen fala dá um passo decisivo para além disso.

60. Ou seja: “Por hoje basta.”

61. Esta é uma imagem frequentemente utilizada na literatura Chan. Por exemplo, o Mestre Linji disse: “Tudo o que digo é apenas medicina temporária em resposta a uma doença” (*Record of Linji*, T47: 498b18). Mais tarde, Linji afirma o mesmo acerca de todos os ensinamentos budistas (502c8–9).

62. Não consegui encontrar estas duas frases noutros textos para além daqueles que simplesmente reproduzem esta conversa inteira.

63. Cuiyan Lingcan viveu durante o período das Cinco Dinastias (907–960); foi condiscípulo de Yunmen sob o Mestre Xuefeng.

64. Provérbio chinês que significa “má consciência”.

65. Os chineses dizem que falar demasiado faz crescer as sobrancelhas.

66. Tratava-se de um leigo das Cinco Dinastias e início da dinastia Song, cujas datas exatas são desconhecidas; estudou com os mestres Chanyue e Shishuang (ver nota abaixo). A citação faz parte de um poema de iluminação em oito versos presente no *Compendium of the Five Lamps* (*Wudeng huiyuan*, ZZ138: 100a).

67. “Reprovado”, no sentido usado num debate ou exame. O Mestre Dahui dizia: “No momento em que abres a boca, sei que reprovaste” (*Record of Dahui* [*Dahui yulu*], T47: 856a12).

68. Shishuang Chuyuan (986–1039), que estudou sob Fenyang Shanzhao (947–1024) e se tornou herdeiro do Dharma de Shanzhao. Estes dois mestres estão na origem das duas principais tradições que transmitiram os ensinamentos da linhagem Linji nos séculos seguintes.

69. Ver nota anterior.

70. Ver secção 161, nota 1.

71. Os "seis" são os tradicionais seis órgãos dos "sentidos" (olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo táctil e mente), ou os seis objetos e faculdades sensoriais correspondentes. Nenhum deles pode ajudar a apreender o corpo do Dharma não-dual (e, portanto, inapreensível). Ver caso 47 do *Blue Cliff Record*.

72. Estará Yunmen a acrescentar isto como comentário à sua própria resposta ("Nem as vinte e oito constelações do trigésimo terceiro céu") ou como resposta à sua pergunta acerca do corpo do Dharma?

73. A luz (*guang*) é usada comummente nos textos Chan como metáfora da iluminação. Por exemplo, o Mestre Linji (*Record of Linji*, T47: 498b13) descreve a iluminação da seguinte maneira:

Em toda a parte há pureza, a luz penetra todas as direções, e os miríades de coisas são, tal como são, uma só.

74. Yunmen exprimira o seu problema mais premente em termos semelhantes quando foi visitar o Mestre Muzhou: "A questão do meu eu não está esclarecida."

75. Mostra-me que não és enganado por coisa alguma.

76. Este dito encontra-se no *Xuefeng yulu* (ZZ119: 476d14–15).

77. No budismo, o termo "invertido" é frequentemente usado como oposto da verdadeira forma desperta de ser e ver — isto é, o estado de ilusão do homem. O *Treatise on the Ceasing of Notions* (*Jueguan lun*; manuscrito Pelliot n.º 2732, fólio 1a) contém o seguinte diálogo:

Pergunta: "Os seres sencientes têm realmente mente?"
Resposta: "Se têm mente, estão invertidos. Os pensamentos ilusórios surgem apenas porque postulam uma mente dentro do não-mente."

78. Chin. *zhenru*, jap. *shinnyo*: "precisamente assim" — isto é, Exatamente como algo é em si mesmo. Esta expressão designa a realidade do ser desperto, que é Exatamente tal como é. Ver também secção 161.

79. O *Record of Linji* (T47: 498b29–c2) oferece a seguinte descrição deste estado de coisas:

Então, tendo entrado no domínio do não-nascido e viajado por todos os países, entras no domínio do útero do Lótus e percebes que todas as entidades são caracterizadas pelo vazio e que não existem entidades reais de todo.

80. Ver secção 178, onde Yunmen afirma o contrário.

81. Corresponde à expressão inglesa "matar dois pássaros com uma só pedra".

82. Esta expressão é usada quando uma pessoa faz o trabalho e outra colhe o benefício. Yunmen critica o monge: "Tens de o dizer tu próprio, e não apenas embriagar-te com as minhas palavras."

83. Cf. caso 38 do *Blue Cliff Record*, T48: 175c5–6:

Quando falamos do "gradual", até ir contra o comum está em conformidade com o Dao; no mercado apinhado existe liberdade completa. Quando discutimos o "imediato", não há sequer o menor vestígio; nem mil sábios conseguiriam encontrar coisa alguma.

84. Estes são vários métodos de ensino dos mestres Chan. Durante a dinastia Tang houve alguns mestres famosos que utilizavam tais gestos em vez de palavras; o mais célebre talvez seja o Mestre Juzhi (jap. Gutei), do século IX, conhecido por responder a todas as perguntas simplesmente levantando um dedo.

85. O monge encarregado da preparação e cozedura do arroz num mosteiro. A resposta parece ser parte de um dito cuja segunda frase foi omitida. Neste contexto talvez signifique: "Se queres ser encarregado do arroz, tens de cozinhar arroz. (E se queres dar vida, não basta falar disso!)"

86. O carácter utilizado no original não é o do Caminho (*Dao*), mas antes o usado na expressão "a caminho".

87. Ver também secções 139, 192 e 207.

88. Trata-se de uma citação do *Song on Realizing the Way* de Yongjia (T48: 395c8). A linha completa diz:

"[Ele sabe que] a ignorância, na sua verdadeira natureza, não é outra coisa senão natureza búdica, [e que] este corpo vazio e fantasmático não é outra coisa senão o corpo do Dharma."

89. Outra passagem deste texto, que começa com a mesma citação, termina Exatamente com as mesmas palavras:

"[O Mestre Yunmen] citou [as palavras] 'O corpo do Dharma come arroz' [e acrescentou]: 'Dizer isto já é operar sobre carne sã e produzir uma ferida. Contudo, eu costumava pensar que havia algo neste tipo de discurso!'"

90. Ver também secção 201 e a introdução (*pointer*) de Yuanwu ao caso 9 do *Blue Cliff Record* (T48: 149a14), onde o mestre Chan é descrito da seguinte forma:

Com uma espada afiada na mão, pode matar ou dar vida conforme a ocasião o exija…. No meio da morte encontra vida, e no meio da vida encontra morte.

91. Provavelmente uma metáfora para o despertar.

92. Algo sem qualquer importância. Tigelas quentes cobertas por uma tampa ou colocadas sobre uma superfície lisa podem, devido a diferenças de pressão, produzir sons lamentosos surpreendentemente humanos.

93. É interessante que a tradição Chan seja aqui caracterizada desta forma. Ver também o final da secção 210.

94. A árvore *jambu* (*Eugenia jambolana*) deu o seu nome a uma das sete (ou, na tradição budista, quatro) ilhas ou continentes que rodeiam o monte Sumeru central. "Jambu" pode referir-se tanto à árvore como, aqui, ao continente, que tem a forma triangular das folhas da árvore *jambu*.

95. Ver, por exemplo, secções 164 e 171.

96. Ver secção 167.

97. Yunmen coloca várias perguntas deste tipo (ver, por exemplo, secções 135, 152, 163 e 196); em geral, confronta a audiência com uma expressão (muitas vezes paradoxal) da não-dualidade e depois testa a compreensão colocando uma pergunta aparentemente simples sobre algum objeto.

98. Este dito, de origem incerta, sugere que a lei do *wuwei* (literalmente, "não-ação") não envolve diferenciação. Os sábios, porém, não estão presos a essa ausência de diferenciação: seguem a lei do *wuwei* e,

apesar disso, diferenciam. O sentido da citação aproxima-se do capítulo 3 do *Daodejing*:

"[O homem perfeito] age sem agir; assim, tudo fica resolvido."

99. Isto é citado de um poema atribuído ao Mestre Shitou intitulado *Merging of Difference and Identity* (*Cantongqi*, jap. *Sandōkai*; T51: 459b19). Tanto no verso de Shitou como no discurso de Yunmen, é apontada a liberdade em relação ao apego a qualquer objeto que se oponha a um sujeito observador.

100. Ver nota da secção 182.

101. O mar profundo e ilimitado é uma metáfora da verdade ou da verdadeira realidade.

102. O *Record of Linji* contém uma passagem (T47: 499b11) que contrapõe os budas e patriarcas, "homens sem preocupações", às pessoas que criam karma através do esforço e da prática.

103. Ver secção 206, onde a tradição Chan é chamada "a tradição de ensino do 'ir para além'".

104. Ver também caso 7 do *Blue Cliff Record* (T48: 147a22): "Aquilo que quer que pegues, não há nada que não seja isso."

105. Cegueira, surdez e mudez. Os irmãos Cleary, bem como a maioria dos tradutores japoneses do caso 88 do *Blue Cliff Record*, entendem que este caso diz respeito a três pessoas, cada uma com uma das doenças. Contudo, tais pessoas não seriam difíceis de ensinar; seria fácil falar com o cego, fazer gestos ao surdo, etc. Embora essa leitura seja gramaticalmente possível, prefiro traduzir toda esta história como referindo-se a uma única pessoa com as três doenças.

106. Ver também *Blue Cliff Record*, casos 19, 60 e 89.

107. O carácter chinês usado no original pode significar uma exclamação de dor ou tristeza ("Oh! Ai!"), mas também é usado como verbo com o significado de "arrotar". O Professor Iriya assinala que este carácter era pronunciado com uma oclusiva glotal. A tradução segue essa indicação em conjunto com o uso verbal do carácter.

108. Trata-se do décimo quinto patriarca indiano, Kanadeva, que se diz ter sido sucessor do sábio budista indiano Nagarjuna. Kanadeva foi

considerado por alguns como autor do *Hundred Treatise* (*Bailun*; T30, n.º 1569), um dos três textos centrais da tradição chinesa Madhyamika ("Três Tratados", chin. *Sanlun*).

109. Ver *Zhuangzi*, capítulo 8:

Embora as patas do pato sejam curtas, esticá-las faria sofrer o pato; embora as patas da garça sejam longas, encurtá-las tornaria a garça triste. Assim: aquilo que é naturalmente longo não precisa de ser cortado, e aquilo que é naturalmente curto não precisa de ser esticado.

110. A citação provém, com diferenças insignificantes, do *Treatise on Wisdom Without Knowledge* (*Banrewuzhi lun*), de Seng Zhao, que integra o célebre *Treatise of Zhao* (*Zhaolun*, jap. *Jōron*; T45, n.º 1858).

111. Esta é uma frase frequentemente citada pelos mestres Chan; numa forma ligeiramente diferente, aparece também no segundo capítulo do *Sutra do Lótus*.

112. Pode também existir aqui um jogo de palavras: os caracteres traduzidos por "permanece sempre" constituem igualmente um termo técnico que significa "propriedade do mosteiro".

113. Ver a história sobre Zhaozhou na p. 66.

114. Changqing Huileng (854–932), condiscípulo de Yunmen sob o Mestre Xuefeng Yicun.

115. Chang Zhuo, o Génio. Ver secção 188, nota 1.

116. Changqing Huileng. Ver nota da secção anterior.

117. Yunyan Tansheng (jap. Ungan Donjō; 780?–841).

118. Daowu Yuanzhi (769–835).

AFIRMAÇÕES COM RESPOSTAS EM LUGAR DA AUDIÊNCIA

222
561c13–16

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "A Coreia e a China são a mesma coisa ou diferentes?"

O Mestre Yunmen respondeu em nome do monge: “O Salão dos Monges, o Salão do Buda, a despensa da cozinha, o portão principal.”1

224

561c18–21 No átrio, o Mestre Yunmen disse: “Digam-me, que nível de atividade é esse quando os antigos budas o fazem^2 com os pilares?” Ninguém respondeu. O Mestre disse: “Perguntem-me, eu dir-vos-ei!” Um monge perguntou [que nível de função era], e o Mestre respondeu: “Uma faixa de seda: trinta em dinheiro.”3 Em vez das primeiras palavras [sobre budas e pilares], o Mestre disse: “Quando as nuvens se juntam na Montanha do Sul, a chuva cai na Montanha do Norte.”4 O monge continuou a indagar: “E quanto a ‘uma faixa de seda: trinta em dinheiro’?” O Mestre respondeu: “Negócio fechado!”5

225

561c21–22 Um dia, o Mestre Yunmen disse: “Sobre o que é que vós deliberais e em que vos concentrais?” Em vez dos monges, o Mestre Yunmen respondeu: “O sal é caro, o arroz é barato.”

226

561c22–23 Certa vez, o Mestre Yunmen disse: “O que se alcança quando alguém menciona as duas palavras ‘Buda’ e ‘Dharma’?” Ele respondeu em vez da audiência: “Rãs mortas!”6

227

561c25–27 Um dia, o Mestre Yunmen disse: “Os antigos enfrentaram a parede e fecharam o portão.7 Mas poderiam eles romper [isto] aqui dentro?”8 Em vez da sua audiência, Yunmen disse: “Que pedaço de merda seca é [isto] aqui dentro!” Ele acrescentou: “Um.”9

228

562a5–6 O Mestre Yunmen entrou no Salão do Dharma e, quando a assembleia se reuniu e acomodou, disse: “Há um grande erro;10 verifiquem-no com todo o rigor.” Disse em vez dos monges: “[Para isto] não há necessidade de outrem.”11

229

562a13–14 O Mestre perguntou uma vez a um monge: “Como vai isso?” Em vez do monge, ele respondeu: “Estou com fome!”

230

562a18–22 Instruindo a assembleia, o Mestre Yunmen disse: “É mencionado uma vez e não se fala mais nisso. E quanto àquilo que é mencionado uma vez?” Ele continuou: “Se não estais em harmonia com isso, procurai algum modo de entrar! Mesmo ter budas inumeráveis como grãos de poeira na vossa língua e os ensinamentos sagrados de todos os cânones budistas sob os vossos pés não chega nem perto de ser tão bom quanto o despertar! Agora, há alguém que esteja desperto? Chegue-se à frente e tente expressá-lo!” Em vez da assembleia silenciosa, ele disse: “É com isso que lidamos quando temos filhos.” Relativamente às primeiras palavras (sobre mencionar o assunto uma vez), ele disse em vez dos seus ouvintes: “Embora a capital Changan seja agradável, [não é lugar para uma estadia longa].12”

231

562a27–b1 Enquanto colhia chá, o Mestre disse: “Colher chá é cansativo. Vamos lá, façam-me uma pergunta!” Como ninguém respondeu, ele continuou: “Se não conseguem dizer nada, recitem o ABC.13 E se não forem capazes disso, tracem caracteres!”14 Em vez da audiência silenciosa, ele disse: “Talvez valha a pena tentar….” Respondendo às primeiras palavras [“colher chá é cansativo”], disse em vez da sua audiência: “Eu labuto, mas não dá em nada.”

232

562b14–15 No átrio, o Mestre ergueu o seu cajado e disse: “Ei, olhem! Todo o cosmos está a tremer, de uma só vez!”15 Depois desceu do seu assento. Em vez da audiência silenciosa, ele disse: “Força nisso!”

233

562b16–17 Certa vez, o Mestre Yunmen disse: “O que é uma afirmação que não engana as pessoas?”16 Em vez dos seus ouvintes, disse: “Não me digam que esta foi uma que enganou!”

234

562b20–21 Um dia, o Mestre disse: “Quando aplicais toda a vossa força, o que dizeis?” Em vez dos monges, Yunmen disse: “Cinco pãezinhos de sésamo e três tigelas de chá!”

235

562b21–22 Certa vez, o Mestre perguntou: “Qual é a pergunta que expõe tudo?” Em vez do monge questionado, Yunmen respondeu: “Dá uma sapatada no monge ao meu lado!”

236

562c11–14 Certa vez, quando o Mestre terminou de falar, levantou-se, bateu com o cajado na sua cadeira de meditação e disse: “Com tantas trepadeiras-de-palavras {17} até agora, para que lugar serei eu banido? Os rapazes espertos compreendem, mas os estúpidos estão a ser completamente enganados por mim.”18 Em vez dos ouvintes, o Mestre disse: “Pôr geada em cima da neve.”

237

562c17–18 Certa vez, o Mestre disse: “O ensinamento budista não precisa de ser fixado em palavras; [mas digam-me,] o que é mais valioso no mundo?” Em vez dos seus ouvintes, Yunmen disse: “Não me digam que isto é mato!” Acrescentou: “Um pedaço de merda seca!”

238

563a1 Dirigindo-se à assembleia, o Mestre Yunmen disse: “Olhem, olhem! Fui morto!” Fingindo colapsar, disse: “Compreendeis?”

239

563a3–5 Um dia, o Mestre disse: “Enredo-me em palavras convosco todos os dias; não posso continuar até à noite. Vamos lá, façam-me uma pergunta aqui e agora!” Em vez dos seus ouvintes, o Mestre Yunmen disse: “Só tenho receio que o Reverendo Yunmen não responda.”

240

563a5–6 Certa vez, o Mestre disse: “Qual é a frase que está sob os vossos próprios pés?” Em vez da sua audiência, disse: “Existe alguma?”

241

563a19–21 Um dia, o Mestre disse: “Não vos pergunto sobre pôr de lado [a verdade última do] Dharma do Buda. Mas há alguém aqui que saiba sobre a verdade convencional?”19 Em vez da sua audiência, disse: “Se eu disser que tal coisa existe, serei preso pelo Reverendo Yunmen.”

242

563b4–5 Certa vez, o Mestre Yunmen disse: “Quando Bodhidharma veio do Ocidente, porque teve ele dificuldade em arranjar sucessores?” Em vez da audiência silenciosa, ele disse: “Oh, deixa-te disso!”

243

563b5–8 Quando o Mestre terminou uma vez de falar, levantou-se e disse: “Se esta noite compreenderdes tudo isto, levantai-vos cedo, empunhai uma espada e cortai-me a cabeça: esse será o fim do meu palreado!” Depois puxou{20} o seu manto, sacudiu-o e disse: “Que tal isto?”21 Em vez de um monge, disse: “Não o devo desapontar, Mestre.”22

244

563b17–18 Dirigindo-se à assembleia, o Mestre Yunmen disse: “Não vos pergunto sobre antes do décimo quinto dia; tentai dizer algo sobre depois do décimo quinto dia!”23 O próprio Yunmen respondeu em nome dos ouvintes: “Todos os dias são bons dias!”24

245

563b19 No Salão do Dharma, o Mestre ficou em silêncio durante muito tempo e depois disse: “Estou a fazer um papel de parvo terrível.” Com isto, deixou o seu assento. Em vez dos monges, disse: “Ah, não somos só nós!”

246

563b22–24 Certa vez, o Mestre citou um homem de outrora^{25} que tinha dito: *Cada pessoa tem a luz radiante — [contudo], quando se olha para ela, não é vista: é escura e obscura. E quanto a essa luz radiante?*26 Em nome da audiência silenciosa, ele disse: “A despensa da cozinha, o portão principal.”27 Acrescentou: “Preferia não ter nada!”28

247

563b25–27 Numa refeição doada, o Mestre perguntou a um monge: "Esquece todas as frases que alguma vez aprendeste nos mosteiros e diz-me: que tal sabe a minha comida?" Em nome dos monges silenciosos, disse: "Há pouco sal e vinagre nos vegetais."

248

563c13–15 Certa vez, ele disse: "Apenas vós, todos vós, estais em peregrinação e deveis saber que há um caminho de entrada. Agora, há alguém que seja capaz de o expressar em palavras? Chegue-se à frente e tente dizê-lo!" Em nome da audiência silenciosa, disse: "Eu também não deveria desapontar o Mestre."29

249

563c16–18 O Mestre disse à assembleia: *No interior, há uma joia. Está escondida dentro do corpo humano.*30 Ele disse: "Eu pego na lanterna dentro do Salão do Buda e coloco o portão principal do mosteiro em cima dela. Que tal isto?" Como ninguém respondeu, ele replicou em nome da audiência: "Se alguém persegue as coisas, as suas intenções são arrastadas." Acrescentou: "O trovão ressoa e as nuvens juntam-se."31

250

564a24–25 O Mestre Yunmen dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Não quero quaisquer palavras da nossa tradição. [Agora digam-me pelas vossas próprias palavras,] o que é o 'eu' no ensinamento da nossa escola patriarcal?" Em vez deles, ele simplesmente estendeu ambas as mãos.

251

564c14–17 Quando um monge veio pedir instrução, o Mestre levantou o seu manto e disse: "Se conseguires pôr em palavras, cais na armadilha do meu manto. Se não conseguires, então estás sentado na caverna de um demónio. O que fazes?" Ele respondeu em nome do monge: "Estou exausto."

252

564c17–18 Certa vez, o Mestre Yunmen perguntou: "O que há de errado com alguém que está às escuras sobre si próprio?" Ele respondeu em nome dos monges silenciosos: "Isso não deveria ser um problema para um grande homem!"

253

564c20–22 Um dia, o Mestre Yunmen disse: “Se estais sentados [no salão de meditação] debaixo do vosso manto e tigela,32 estou a amarrar-vos mortalmente. E se vierdes a correr [para o Salão do Dharma], faço-vos correr até à morte. Qual é a frase que vos tirará deste aperto?” Disse em nome dos ouvintes: “Depressa!”

254

565a17–19 Certa vez, o Mestre disse: “Nas terras de todas as dez direções não há nada senão o ensinamento do veículo único. Digam-me, o vosso eu está dentro ou fora do ensinamento do veículo único?” Em nome da audiência silenciosa, disse: “Entrem!” Acrescentou: “Aqui estais!”

255

565b4 Um dia, ele disse: “Vós tomais o ser pelo ser.33 Como podeis evitar isso?” Em nome dos monges, disse: “Má sorte!”

256

565b7–8 Certa vez, o Mestre Yunmen disse: “É tão difícil descobrir onde reside o problema!” Em nome dos monges, disse: “Descubram!”

257

565b12–14 O Mestre disse uma vez: “Vedes?” Ele próprio respondeu: “Eu vejo.” Continuou: “O que vedes?” Em nome dos presentes, replicou: “Uma flor.”

258

565b22–24 Um dia, ele disse: “Passaram onze dias desde que entraste no período de meditação de verão. Bem, conseguiste uma entrada? O que dizes?” Em nome dos monges, replicou: “Amanhã é dia doze.”34

259

565c1–2 Certa vez, o Mestre Yunmen mencionou o dito de um antigo: *O que entra pelo portão não é o tesouro da tua casa.*35 Depois Yunmen perguntou: “E quanto ao portão?” Respondeu em nome dos monges: “Mesmo que eu fosse capaz de o dizer, de nada serviria.”

260

565c6–9 O Mestre disse uma vez: “Não vos peço ensinamentos verbais da nossa tradição. Isto é o céu. Aquilo é a terra.” Apontando para si próprio, disse: “Isto sou eu.” Apontando para o pilar, disse: “Aquilo é um pilar. O que é o ensinamento budista?” Em nome da audiência silenciosa, disse: “Isso também é muito difícil….”

261

566a1–2 Um dia, o Mestre Yunmen disse: “As pessoas que aprendem o ensinamento budista são numerosas como grãos de areia no Rio Ganges. Vamos lá, façam uma afirmação a partir das pontas das cem ervas daninhas!”36 Em nome da assembleia silenciosa, disse: “Tudo!”

262

566a21–22 Certa vez, o Mestre Yunmen disse: “Quero que não me falem nem sobre antes de hoje nem sobre depois de hoje: vamos lá, digam-me algo apenas sobre hoje!” Em nome da audiência, disse: “Agora é o momento!”

263

566b18–19 Um dia, o Mestre Yunmen disse: “Vamos lá, coloquem-me uma pergunta fora do ensinamento budista!” Em nome dos monges, replicou: “Mesmo uma é demais.”

264

567a4–6 Quando o Mestre Yunmen viu um monge vir visitá-lo, desferiu um golpe num pilar e disse: “Vieste aqui para me enganar!” Em nome do monge, respondeu: “[Sorte a minha,] ele só bateu no pilar.” O Mestre Yunmen deu uma sapatada no monge e disse: “A libertar pressão para benefício alheio.”

Notas

1. Ver também a secção 245, onde a despensa da cozinha e o portão principal aparecem noutro contexto, e a secção 272, que aborda o problema da identidade e da diferença. Esta última deve ser vista no contexto da não-dualidade, tal como explicado na secção 275: “Todos os objetos são não-objetos; apenas isto é chamado ‘todos os objetos’”. Este pensamento foi formulado de várias outras formas. O filósofo japonês

moderno Kitarō Nishida, por exemplo, cunhou o termo “identidade própria absolutamente contraditória”, D. T. Suzuki falou da “lógica do tal-como-é-não-é” (*sokuhi no ronri*), e R. DeMartino utiliza o termo “dualidade não-dualista” (ver p. 65).

2. Literalmente, atravessar, ter relações com. Este termo tem uma forte conotação sexual, que pode muito bem estar presente aqui de forma a atacar os mestres que usavam constantemente tais pilares no seu ensino.

3. Não é claro se se tratava de uma quantia considerável de dinheiro ou não. Alguma implicação sexual pode estar novamente presente (por exemplo, a quantia de dinheiro necessária para os serviços de uma prostituta?).

4. Na tradição chinesa, a imagem de nuvens e chuva é comummente usada para o ato sexual.

5. Esta expressão era usada em leilões para tornar final a decisão de um comprador.

6. Na tradição Chan, as rãs podem representar pessoas que fazem muito barulho, mas têm pouco a dizer.

7. Esta é uma referência a Bodhidharma, que, segundo se diz, se sentou virado para uma parede durante anos após chegar à China, e ao Buda, que reputadamente se isolou em Magadha e não quis falar devido à inefabilidade última do Dharma.

8. Poder-se-ia imaginar que Yunmen apontou para o seu peito enquanto proferia estas palavras.

9. Tal como acontece com outras respostas de uma só palavra, as possibilidades de tradução são múltiplas. Poder-se-ia também traduzir isto por "o Um" ou "unidade", etc.

10. O Mestre Dahui disse uma vez (*Registo de Dahui*, T47: 894b6ff.):

11. O que significa "erro"? É ser levado pela forma, som, cheiro, sabor, toque e entidades separadas, e não ser capaz de se desapegar deles. É procurar conhecimento e procurar compreensão nas palavras e frases dos ensinamentos das escrituras e dos antigos dignatários.

12. Ver também a afirmação anterior de Yunmen de que este assunto é o assunto de cada um, onde mais ninguém pode tomar o lugar de outrem (final da secção 46).

13. A forma completa deste ditado aparece no caso 64 do *Registo da Rocha Azul* (T48: 195b14).

14. No original, estas não são, naturalmente, as primeiras letras do alfabeto, mas os três primeiros de uma série de caracteres simples que, segundo a lenda, o jovem Confúcio escreveu ao seu pai. A partir de meados da era Tang, foram utilizados para ensinar a arte da escrita aos principiantes.

15. Ao aprenderem a escrever, as crianças chinesas costumavam decalcar os caracteres vermelhos do instrutor e escreviam por cima deles com tinta preta.

16. Nos textos budistas, diz-se frequentemente que o universo tremeu quando uma pessoa eminente proferiu uma verdade profunda.

17. Um provérbio chinês diz: "A boa conversa não engana as pessoas; se enganar, não é boa conversa".

18. Ver secção 46, nota 2.

19. A palavra "eu" (*wo*) da edição de Taipé está correta; o texto Taishō tem aqui um erro de impressão.

20. A doutrina das "duas verdades" desempenha um papel tão proeminente no Budismo que já o sábio indiano Nagarjuna observou (*Madhyamaka Kārikā* 24:8,9; tradução de Mervyn Sprung, ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* [Dordrecht, Países Baixos: Reidel, 1973], p. 57):

21. Os budas ensinam o dharma (a doutrina) recorrendo a duas verdades: uma é a verdade convencional ou provisória, a outra é a verdade última. Aqueles que não compreendem a distinção entre estas duas verdades Não compreendem o profundo significado dos ensinamentos do Buda. A verdade convencional corresponde àquilo que para a mente dualista parece verdadeiro, enquanto a verdade última ou genuína se refere àquilo que é evidente para a mente desperta.

22. Puxa-se o manto para cima quando se o tira.

23. O Professor Iriya sugere que Yunmen age como se já estivesse morto, pega e sacode o manto de um monge morto e, assim, ridiculariza a audiência por ser incapaz de acabar com ele.

24. Um ponto semelhante é defendido na secção 247.

25. Não é claro o que Yunmen quer dizer com o "décimo quinto dia" (meio do mês lunar). Uma vez que o dia quinze é um dos dois dias de jejum mensal com cerimónias de confissão e arrependimento (durante as quais as faltas e transgressões da quinzena anterior eram confessadas e arrependidas perante toda a comunidade monástica), Yunmen poderia querer dizer: "Não quero ouvir falar das [vossas transgressões] da última quinzena; falem-me das [vossas resoluções para] a quinzena que se segue". Charles Luk escreveu que o décimo quinto dia é o dia de lua cheia; a lua cheia simboliza a iluminação (*Zen and Ch'an Teachings*, Second Series, p. 198).

26. Ver também a secção 257.

27. O homem aqui citado é Tanxia Tianren (739–824), e a citação faz parte de um longo verso contido na *Coleção do Salão do Fundador* 1.161, 6. Ver também a secção 143.

28. O Mestre Yuanwu cita nos seus comentários às palavras de Yunmen o seguinte verso de *A Fusão da Diferença e da Identidade* de Shitou (T51: 459c15–16):

29. Justamente dentro desta luz há escuridão Mas não a confrontes como escuridão. E dentro da escuridão há luz Mas não a encontres como luz.

30. Ver secção 222 e a sua nota.

31. Existe uma história interessante sobre o Mestre Zhaozhou onde esta expressão é utilizada de forma semelhante: Quando o Mestre Zhaozhou viu um monge realizar a vénia costumeira, deu-lhe uma pancada com o seu cajado. O monge disse: "Fazer uma vénia é uma coisa boa, não é?". O Mestre Zhaozhou respondeu: "Eu preferia não ter nada!" (*Registo de Zhaozhou*, ZZ119: 166d1).

32. Yunmen possivelmente apresenta uma resposta que evita habilmente a pergunta e, com isso, provavelmente castiga os seus ouvintes por estarem preocupados apenas com a sua relação com o mestre.

33. Este é um dito de Seng Zhao.

34. Estes são sinais de um desastre iminente.

35. O manto e a malga do monge eram guardados por cima do seu assento de meditação. O manto e a malga também representam todas as possessões mundanas de um monge.

36. Isto contrasta com a visão desperta, tal como expressa na citação do *Sutra do Diamante* na secção 275. Ver também a nota da secção 222.

37. Esta resposta poderia apontar para uma interpretação possível, mas pouco ortodoxa, da secção 243, que também pode ser lida como uma censura pela procrastinação contínua.

38. Ver *Registo de Linji*, T47: 497b16–17; tradução de Sasaki, p. 8: Se desejas não diferir em nada do Patriarca-Buda, apenas não procures fora.

39. As cem ervas representam a variedade infinita de fenómenos nos quais o ensinamento do Buda se manifesta plenamente. Uma pessoa desperta deve ser capaz de "apontar a mente maravilhosa do nirvana nas pontas das cem ervas" (apontamento do Mestre Yuanwu para o caso 59 do *Registo da Rocha Azul*, T48: 191c14–15).

EXAMES CRÍTICOS

264 (567c5–7)

O Mestre perguntou a um monge: "Onde estiveste?" O monge respondeu: "Estive a colher chá." O Mestre perguntou: "As pessoas colhem o chá, ou o chá colhe as pessoas?" O monge não teve resposta. No seu lugar, o Mestre Yunmen respondeu: "O Mestre disse tudo; não há nada que eu possa acrescentar."

265 (567c7–10)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "És tu o reparador do mosteiro?" O monge disse que sim. O Mestre disse: "O universo inteiro é uma casa. E quanto ao mestre da casa?" O monge não teve resposta. O Mestre disse: "Pergunta-me, eu dir-te-ei." O monge perguntou, e o Mestre respondeu: "Ele faleceu." Em nome do monge, ele respondeu à primeira pergunta: "Quantas pessoas enganou ele?"

266 (567c14–17)

O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" O monge respondeu: "Prestei as minhas homenagens à stupa [do Sexto Patriarca]." O Mestre inquiriu: "O que é que ele te disse?" O monge perguntou de volta: "O que diz o Mestre?" O Mestre Yunmen disse: "E eu que tinha a impressão de que eras um rapaz esperto!" O monge não teve resposta. O Mestre Yunmen respondeu em nome do monge: "Eu só fiz o que era correto e adequado!"[1]

267 (568a3–6)

O Mestre perguntou a um monge: "Vês a lanterna?"[2] O monge respondeu: "Já não a consigo ver." O Mestre disse: "O macaco está preso a um pilar."[3] Yunmen respondeu no lugar do monge: "Estou profundamente grato por receber o coração profundo do seu ensinamento budista, Mestre." À primeira pergunta, respondeu em nome do monge: "Eu preferia não ter nada!"

268 (568a26–28)

Durante uma refeição, o Mestre Yunmen perguntou a um monge: "O caldo é absorvido pelo arroz e o arroz pelo caldo. Onde reside o problema? Se fores capaz de dizer, discutiremos o assunto mais a fundo." O monge não teve resposta. O Mestre respondeu no lugar do monge: "Bom caldo, bom arroz." Acrescentou: "Não digas que [isto é conversa de um] reverendo num buraco de rã."[4]

269 (568b2–5)

Quando o Mestre Yunmen viu os caracteres que significam "tesouro do dragão", perguntou a um monge: "O que é que pode sair do tesouro do dragão?"[5] O monge não teve resposta. O Mestre disse: "Pergunta-me, eu dir-te-ei!" Então o monge perguntou, e o Mestre respondeu: "O que sai é uma rã morta." Em nome do monge [perplexo], ele disse: "Um traque!" Novamente, ele disse: "Pães cozidos a vapor e bolachas a vapor."

270 (570a21–24)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "De onde vens?" O monge respondeu: "Do distrito de Chen [em Hunan]." O Mestre perguntou: "E onde passaste o teu verão [período de prática monástica]?" O

monge: "No do Mestre Xichan." Yunmen inquiriu: "Que ensinamento é que ele expõe?" O monge abriu as mãos e deixou-as pender de ambos os lados. O Mestre bateu-lhe. O monge disse: "Eu [ainda] estou a falar!" O Mestre abriu as mãos. O monge não teve resposta. O Mestre bateu-lhe e expulsou-o. No lugar do monge, ele disse: "Eu vou-me embora, vou sim!"

271 (570c2–6)

O Mestre perguntou a um monge que estava a ler uma escritura budista: "Qual é o título na capa?" O monge ergueu a escritura. O Mestre disse: "Eu também tenho isso!" O monge disse: "Já que o tem, por que pergunta?" O Mestre respondeu: "Como posso evitar [perguntar]?" O monge inquiriu: "Qual é o problema?" O Mestre disse: "Não notas o fedor da tua própria merda!" No lugar do monge [atónito], Yunmen retorquiu: "Hoje notei isso pela primeira vez!" Acrescentou: "O cajado de Deshan e o cão de Zihu!"[6] E ainda: "Reverendo, esta sua pergunta é mortiferamente astuta!"

272 (570c25–28)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Um ancião disse: 'No reino do não-dualismo não existe o mais pequeno obstáculo entre o eu e o outro.' E quanto ao Japão e à Coreia neste contexto?" O monge disse: "Não são diferentes." O Mestre observou: "Vais para o inferno." No lugar [do monge, Yunmen] disse: "Não se deve produzir visões-do-inferno." Acrescentou: "Como se pode obter a joia e regressar?"[7]

273 (572a23–27)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "De onde acabaste de chegar?" O monge[8] disse: "De Chadu [na província de Jiangxi]." Yunmen inquiriu: "Onde praticaste durante o verão?" O monge respondeu: "No mosteiro Baoci, na província de Hunan." Yunmen perguntou: "E quando saíste de lá?" O monge respondeu: "Em agosto." O Mestre Yunmen observou: "Poupo-te às sessenta pancadas de cajado [que mereces]."[9] No dia seguinte, o monge veio ver o Mestre e disse-lhe: "Ontem fui poupado a sessenta pancadas por si, Mestre, mas não faço ideia do que fui culpado." O Mestre gritou: "Seu saco de arroz! Jiangxi, Hunan, e ainda continuas desta maneira?!" A estas palavras, o monge teve o grande despertar. Então disse:

"Doravante irei para um lugar onde não existam lares humanos e construirei para mim uma cabana de erva. Não cultivarei um único grão de arroz nem guardarei um único feixe de vegetais, e receberei os sábios que virão e irão de todas as direções. Arrancarei os pregos e as cavilhas por eles, tirarei os seus chapéus gordurosos, despirei os seus casacos fedorentos, e velarei para que fiquem limpos e livres e se tornem [verdadeiros] monges de mantos remendados. Não é isto soberbo?" Yunmen disparou: "Seu saco de arroz! Tens o tamanho de um coco e ainda assim abres uma boca tão grande!"

274 (572b23–25)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Vais apanhar lenha hoje?" O monge disse: "Sim." O Mestre disse: "Um antigo disse: 'Mesmo que não vejas um único objeto, o teu globo ocular está lá'." Enquanto apanhava lenha, [o Mestre Yunmen] atirou um pedaço de madeira ao chão e disse: "Todas as escrituras budistas explicam apenas isto."

275 (572b27–c1)

O Mestre perguntou a um monge: "Estás a ler o Sutra do Diamante?" O monge respondeu: "Sim." Citando esta escritura, o Mestre disse:

Todos os objetos (*dharmas*) são não-objetos; apenas isto é chamado de "todos os objetos". Depois ergueu o seu leque e disse: "Tu chamas a isto um leque. Isso é um conceito. Eu ergo-o — mas onde está ele? De que serve ser sobrecarregado por pensamentos ilusórios de manhã à noite?"

276 (572c3–7)

Quando o Mestre Yunmen viu uma vez um monge a ler uma escritura, disse: "Para ler escrituras, deve-se estar equipado com o olho de leitura de escrituras. A lanterna, o pilar e todo o cânone budista nada carecem." Erguendo o seu cajado, continuou: "Todo o cânone budista está mesmo na ponta deste cajado. Vá lá, onde vês um único ponto? No entanto [o cânone] está escancarado:

Assim ouvi: As terras em todas as dez direções, abrangendo os mundos tão numerosos como grãos de areia...[10]"

277 (572c12–15)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Quem fez este pão de sésamo?" O monge ergueu-o. O Mestre disse: "Põe isso de lado; isso é algo que aprendeste na plataforma de meditação. Quem fez este pão de sésamo?" O monge disse: "Mestre, é melhor não me enganar!" O Mestre disse: "Seu estúpido!"

Isto refere-se às virtudes cardeais confucionistas de *ren* e *yi*, humanidade e retidão.

O texto Taishō tem aqui "Existe uma lanterna?"; a minha tradução segue a edição de Taipé.

O monge quer afirmar que a lanterna já não é um objeto que se lhe opõe — ou seja, que se tornou um com ela. O macaco representa frequentemente a mente humana, que se move inquietamente de objeto em objeto. O Mestre faz assim saber ao monge o que pensa do seu tipo de unidade ou samadhi: não passa da liberdade de um macaco acorrentado.

Ver secção 225, nota 1.

Este tesouro representa o cânone budista, que é guardado por um dragão. A pergunta significa, portanto, algo como: O que pode sair do ensinamento budista?

O Mestre Deshan era conhecido pelo seu dito: "Se conseguires dizê-lo por palavras, recebes vinte pancadas, e se não conseguires também recebes vinte pancadas". A história do Mestre Zihu é contada no caso 96 do *Registo da Rocha Azul* (T48: 219c2–5):

O Mestre Zihu colocou uma placa no seu portão exterior; a placa dizia: "Zihu tem um cão: em cima, agarra as cabeças das pessoas; no meio, agarra os lombos das pessoas; em baixo, agarra as pernas das pessoas. Se hesitares, perdes o teu corpo e a tua vida!" Sempre que Zihu via um recém-chegado, gritava imediatamente: "Cuidado com o cão!". Assim que o monge virava a cabeça, Zihu voltava imediatamente para o quarto do abade.

Obter a joia do rei dragão no fundo do mar e regressar a casa é uma metáfora para atingir a essência do ensinamento budista e aplicá-lo na vida quotidiana.

Outras fontes deixam claro que o monge em questão era um discípulo de Yunmen chamado Dongshan Shouchu (910–990).

Sessenta pancadas de cajado seriam um castigo extremamente severo, possivelmente até mortal.

O mestre leu estas palavras (que são comuns no início das escrituras budistas) a partir da ponta do seu cajado.

5. Esta expressão era usada em leilões para tornar final a decisão de um comprador.

6. Na tradição Chan, as rãs podem representar pessoas que fazem muito barulho, mas têm pouco a dizer.

7. Esta é uma referência a Bodhidharma, que, segundo se diz, se sentou virado para uma parede durante anos após chegar à China, e ao Buda, que reputadamente se isolou em Magadha e não quis falar devido à inefabilidade última do Dharma.

8. Poder-se-ia imaginar que Yunmen apontou para o seu peito enquanto proferia estas palavras.

9. Tal como acontece com outras respostas de uma só palavra, as possibilidades de tradução são múltiplas. Poder-se-ia também traduzir isto por "o Um" ou "unidade", etc.

10. O Mestre Dahui disse uma vez (*Registo de Dahui*, T47: 894b6ff.):

O que significa "erro"? É ser levado pela forma, som, cheiro, sabor, toque e entidades separadas, e não ser capaz de se desapegar deles. É procurar conhecimento e procurar compreensão nas palavras e frases dos ensinamentos das escrituras e dos antigos dignatários.

11. Ver também a afirmação anterior de Yunmen de que este assunto é o assunto de cada um, onde mais ninguém pode tomar o lugar de outrem (final da secção 46).

12. A forma completa deste ditado aparece no caso 64 do *Registo da Rocha Azul* (T48: 195b14).

13. No original, estas não são, naturalmente, as primeiras letras do alfabeto, mas os três primeiros de uma série de caracteres simples que, segundo a lenda, o jovem Confúcio escreveu ao seu pai. A partir de meados

da era Tang, foram utilizados para ensinar a arte da escrita aos principiantes.

14. Ao aprenderem a escrever, as crianças chinesas costumavam decalcar os caracteres vermelhos do instrutor e escreviam por cima deles com tinta preta.

15. Nos textos budistas, diz-se frequentemente que o universo tremeu quando uma pessoa eminente proferiu uma verdade profunda.

16. Um provérbio chinês diz: "A boa conversa não engana as pessoas; se enganar, não é boa conversa".

17. Ver secção 46, nota 2.

18. A palavra "eu" (*wo*) da edição de Taipé está correta; o texto Taishō tem aqui um erro de impressão.

19. A doutrina das "duas verdades" desempenha um papel tão proeminente no Budismo que já o sábio indiano Nagarjuna observou (*Madhyamaka Kārikā* 24:8,9; tradução de Mervyn Sprung, ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* [Dordrecht, Países Baixos: Reidel, 1973], p. 57):

Os budas ensinam o dharma (a doutrina) recorrendo a duas verdades: uma é a verdade convencional ou provisória, a outra é a verdade última. Aqueles que não compreendem a distinção entre estas duas verdades Não compreendem o profundo significado dos ensinamentos do Buda. A verdade convencional corresponde àquilo que para a mente dualista parece verdadeiro, enquanto a verdade última ou genuína se refere àquilo que é evidente para a mente desperta.

20. Puxa-se o manto para cima quando se o tira.

21. O Professor Iriya sugere que Yunmen age como se já estivesse morto, pega e sacode o manto de um monge morto e, assim, ridiculariza a audiência por ser incapaz de acabar com ele.

22. Um ponto semelhante é defendido na secção 247.

23. Não é claro o que Yunmen quer dizer com o "décimo quinto dia" (meio do mês lunar). Uma vez que o dia quinze é um dos dois dias de jejum mensal com cerimónias de confissão e arrependimento (durante as quais as faltas e transgressões da quinzena anterior eram confessadas e arrependidas perante toda a comunidade monástica), Yunmen poderia querer dizer: "Não quero ouvir falar das [vossas transgressões] da última quinzena; falem-me das [vossas resoluções para] a quinzena que se segue".

Charles Luk escreveu que o décimo quinto dia é o dia de lua cheia; a lua cheia simboliza a iluminação (*Zen and Ch'an Teachings*, Second Series, p. 198).

24. Ver também a secção 257.

25. O homem aqui citado é Tanxia Tianren (739–824), e a citação faz parte de um longo verso contido na *Coleção do Salão do Fundador* 1.161, 6. Ver também a secção 143.

26. O Mestre Yuanwu cita nos seus comentários às palavras de Yunmen o seguinte verso de *A Fusão da Diferença e da Identidade* de Shitou (T51: 459c15–16):

Justamente dentro desta luz há escuridão Mas não a confrontes como escuridão. E dentro da escuridão há luz Mas não a encontres como luz.

27. Ver secção 222 e a sua nota.

28. Existe uma história interessante sobre o Mestre Zhaozhou onde esta expressão é utilizada de forma semelhante: Quando o Mestre Zhaozhou viu um monge realizar a vénia costumeira, deu-lhe uma pancada com o seu cajado. O monge disse: "Fazer uma vénia é uma coisa boa, não é?". O Mestre Zhaozhou respondeu: "Eu preferia não ter nada!" (*Registo de Zhaozhou*, ZZ119: 166d1).

29. Yunmen possivelmente apresenta uma resposta que evita habilmente a pergunta e, com isso, provavelmente castiga os seus ouvintes por estarem preocupados apenas com a sua relação com o mestre.

30. Este é um dito de Seng Zhao.

31. Estes são sinais de um desastre iminente.

32. O manto e a malga do monge eram guardados por cima do seu assento de meditação. O manto e a malga também representam todas as possessões mundanas de um monge.

33. Isto contrasta com a visão desperta, tal como expressa na citação do *Sutra do Diamante* na secção 275. Ver também a nota da secção 222.

34. Esta resposta poderia apontar para uma interpretação possível, mas pouco ortodoxa, da secção 243, que também pode ser lida como uma censura pela procrastinação contínua.

35. Ver *Registo de Linji*, T47: 497b16–17; tradução de Sasaki, p. 8: Se desejas não diferir em nada do Patriarca-Buda, apenas não procures fora.

36. As cem ervas representam a variedade infinita de fenómenos nos quais o ensinamento do Buda se manifesta plenamente. Uma pessoa desperta deve ser capaz de "apontar a mente maravilhosa do nirvana nas pontas das cem ervas" (apontamento do Mestre Yuanwu para o caso 59 do *Registo da Rocha Azul*, T48: 191c14–15).

EXAMES CRÍTICOS

264 (567c5–7)

O Mestre perguntou a um monge: "Onde estiveste?" O monge respondeu: "Estive a colher chá." O Mestre perguntou: "As pessoas colhem o chá, ou o chá colhe as pessoas?" O monge não teve resposta. No seu lugar, o Mestre Yunmen respondeu: "O Mestre disse tudo; não há nada que eu possa acrescentar."

265 (567c7–10)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "És tu o reparador do mosteiro?" O monge disse que sim. O Mestre disse: "O universo inteiro é uma casa. E quanto ao mestre da casa?" O monge não teve resposta. O Mestre disse: "Pergunta-me, eu dir-te-ei." O monge perguntou, e o Mestre respondeu: "Ele faleceu." Em nome do monge, ele respondeu à primeira pergunta: "Quantas pessoas enganou ele?"

266 (567c14–17)

O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" O monge respondeu: "Prestei as minhas homenagens à stupa [do Sexto Patriarca]." O Mestre inquiriu: "O que é que ele te disse?" O monge perguntou de volta: "O que diz o Mestre?" O Mestre Yunmen disse: "E eu que tinha a impressão de que eras um rapaz esperto!" O monge não teve resposta. O Mestre Yunmen respondeu em nome do monge: "Eu só fiz o que era correto e adequado!"[1]

267 (568a3–6)

O Mestre perguntou a um monge: "Vês a lanterna?"[2] O monge respondeu: "Já não a consigo ver." O Mestre disse: "O macaco está preso a

um pilar."[3] Yunmen respondeu no lugar do monge: "Estou profundamente grato por receber o coração profundo do seu ensinamento budista, Mestre." À primeira pergunta, respondeu em nome do monge: "Eu preferia não ter nada!"

268 (568a26–28)

Durante uma refeição, o Mestre Yunmen perguntou a um monge: "O caldo é absorvido pelo arroz e o arroz pelo caldo. Onde reside o problema? Se fores capaz de dizer, discutiremos o assunto mais a fundo." O monge não teve resposta. O Mestre respondeu no lugar do monge: "Bom caldo, bom arroz." Acrescentou: "Não digas que [isto é conversa de um] reverendo num buraco de rã."[4]

269 (568b2–5)

Quando o Mestre Yunmen viu os caracteres que significam "tesouro do dragão", perguntou a um monge: "O que é que pode sair do tesouro do dragão?"[5] O monge não teve resposta. O Mestre disse: "Pergunta-me, eu dir-te-ei!" Então o monge perguntou, e o Mestre respondeu: "O que sai é uma rã morta." Em nome do monge [perplexo], ele disse: "Um traque!" Novamente, ele disse: "Pães cozidos a vapor e bolachas a vapor."

270 (570a21–24)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "De onde vens?" O monge respondeu: "Do distrito de Chen [em Hunan]." O Mestre perguntou: "E onde passaste o teu verão [período de prática monástica]?" O monge: "No do Mestre Xichan." Yunmen inquiriu: "Que ensinamento é que ele expõe?" O monge abriu as mãos e deixou-as pender de ambos os lados. O Mestre bateu-lhe. O monge disse: "Eu [ainda] estou a falar!" O Mestre abriu as mãos. O monge não teve resposta. O Mestre bateu-lhe e expulsou-o. No lugar do monge, ele disse: "Eu vou-me embora, vou sim!"

271 (570c2–6)

O Mestre perguntou a um monge que estava a ler uma escritura budista: "Qual é o título na capa?" O monge ergueu a escritura. O Mestre disse: "Eu também tenho isso!" O monge disse: "Já que o tem, por que

pergunta?" O Mestre respondeu: "Como posso evitar [perguntar]?" O monge inquiriu: "Qual é o problema?" O Mestre disse: "Não notas o fedor da tua própria merda!" No lugar do monge [atónito], Yunmen retorquiu: "Hoje notei isso pela primeira vez!" Acrescentou: "O cajado de Deshan e o cão de Zihu!"[6] E ainda: "Reverendo, esta sua pergunta é mortiferamente astuta!"

272 (570c25–28)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Um ancião disse: 'No reino do não-dualismo não existe o mais pequeno obstáculo entre o eu e o outro.' E quanto ao Japão e à Coreia neste contexto?" O monge disse: "Não são diferentes." O Mestre observou: "Vais para o inferno." No lugar [do monge, Yunmen] disse: "Não se deve produzir visões-do-inferno." Acrescentou: "Como se pode obter a joia e regressar?"[7]

273 (572a23–27)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "De onde acabaste de chegar?" O monge[8] disse: "De Chadu [na província de Jiangxi]." Yunmen inquiriu: "Onde praticaste durante o verão?" O monge respondeu: "No mosteiro Baoci, na província de Hunan." Yunmen perguntou: "E quando saíste de lá?" O monge respondeu: "Em agosto." O Mestre Yunmen observou: "Poupo-te às sessenta pancadas de cajado [que mereces]."[9] No dia seguinte, o monge veio ver o Mestre e disse-lhe: "Ontem fui poupado a sessenta pancadas por si, Mestre, mas não faço ideia do que fui culpado." O Mestre gritou: "Seu saco de arroz! Jiangxi, Hunan, e ainda continuas desta maneira?!" A estas palavras, o monge teve o grande despertar. Então disse: "Doravante irei para um lugar onde não existam lares humanos e construirei para mim uma cabana de erva. Não cultivarei um único grão de arroz nem guardarei um único feixe de vegetais, e receberei os sábios que virão e irão de todas as direções. Arrancarei os pregos e as cavilhas por eles, tirarei os seus chapéus gordurosos, despirei os seus casacos fedorentos, e velarei para que fiquem limpos e livres e se tornem [verdadeiros] monges de mantos remendados. Não é isto soberbo?" Yunmen disparou: "Seu saco de arroz! Tens o tamanho de um coco e ainda assim abres uma boca tão grande!"

274 (572b23–25)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Vais apanhar lenha hoje?" O monge disse: "Sim." O Mestre disse: "Um antigo disse: 'Mesmo que não vejas um único objeto, o teu globo ocular está lá'." Enquanto apanhava lenha, [o Mestre Yunmen] atirou um pedaço de madeira ao chão e disse: "Todas as escrituras budistas explicam apenas isto."

275 (572b27–c1)

O Mestre perguntou a um monge: "Estás a ler o Sutra do Diamante?" O monge respondeu: "Sim." Citando esta escritura, o Mestre disse:

Todos os objetos (*dharmas*) são não-objetos; apenas isto é chamado de "todos os objetos". Depois ergueu o seu leque e disse: "Tu chamas a isto um leque. Isso é um conceito. Eu ergo-o — mas onde está ele? De que serve ser sobrecarregado por pensamentos ilusórios de manhã à noite?"

276 (572c3–7)

Quando o Mestre Yunmen viu uma vez um monge a ler uma escritura, disse: "Para ler escrituras, deve-se estar equipado com o olho de leitura de escrituras. A lanterna, o pilar e todo o cânone budista nada carecem." Erguendo o seu cajado, continuou: "Todo o cânone budista está mesmo na ponta deste cajado. Vá lá, onde vês um único ponto? No entanto [o cânone] está escancarado:

Assim ouvi: As terras em todas as dez direções, abrangendo os mundos tão numerosos como grãos de areia...[10]"

277 (572c12–15)

O Mestre Yunmen perguntou a um monge: "Quem fez este pão de sésamo?" O monge ergueu-o. O Mestre disse: "Põe isso de lado; isso é algo que aprendeste na plataforma de meditação. Quem fez este pão de sésamo?" O monge disse: "Mestre, é melhor não me enganar!" O Mestre disse: "Seu estúpido!"

1. Isto refere-se às virtudes cardeais confucionistas de *ren* e *yi*, humanidade e retidão.
2. O texto Taishō tem aqui "Existe uma lanterna?"; a minha tradução segue a edição de Taipé.

3. O monge quer afirmar que a lanterna já não é um objeto que se lhe opõe — ou seja, que se tornou um com ela. O macaco representa frequentemente a mente humana, que se move inquietamente de objeto em objeto. O Mestre faz assim saber ao monge o que pensa do seu tipo de unidade ou samadhi: não passa da liberdade de um macaco acorrentado.

4. Ver secção 225, nota 1.

5. Este tesouro representa o cânone budista, que é guardado por um dragão. A pergunta significa, portanto, algo como: O que pode sair do ensinamento budista?

6. O Mestre Deshan era conhecido pelo seu dito: "Se conseguires dizê-lo por palavras, recebes vinte pancadas, e se não conseguires também recebes vinte pancadas". A história do Mestre Zihu é contada no caso 96 do *Registo da Rocha Azul* (T48: 219c2–5):

O Mestre Zihu colocou uma placa no seu portão exterior; a placa dizia: "Zihu tem um cão: em cima, agarra as cabeças das pessoas; no meio, agarra os lombos das pessoas; em baixo, agarra as pernas das pessoas. Se hesitares, perdes o teu corpo e a tua vida!" Sempre que Zihu via um recém-chegado, gritava imediatamente: "Cuidado com o cão!". Assim que o monge virava a cabeça, Zihu voltava imediatamente para o quarto do abade.

7. Obter a joia do rei dragão no fundo do mar e regressar a casa é uma metáfora para atingir a essência do ensinamento budista e aplicá-lo na vida quotidiana.

8. Outras fontes deixam claro que o monge em questão era um discípulo de Yunmen chamado Dongshan Shouchu (910–990).

9. Sessenta pancadas de cajado seriam um castigo extremamente severo, possivelmente até mortal.

10. O mestre leu estas palavras (que são comuns no início das escrituras budistas) a partir da ponta do seu cajado.

11.

REGISTO DE PEREGRINAÇÃO

278 (573b5–10)

Yunmen visitou primeiro o mestre Chan Muzhou Daozong.[1] No momento em que Muzhou viu Yunmen aproximar-se, fechou a porta.

Perante isto, Yunmen bateu à porta e Muzhou perguntou: "Quem é?" Yunmen respondeu: "Sou eu!" Muzhou perguntou: "O que vens aqui fazer?" Yunmen disse: "Ainda não estou esclarecido sobre mim próprio. Por favor, Mestre, dê-me orientação!" Muzhou abriu a porta, lançou um olhar, fechou-a novamente e retirou-se. Desta maneira, Yunmen foi bater à porta durante três dias consecutivos. No terceiro dia, quando Muzhou se dispôs a abrir a porta, Yunmen forçou a sua entrada. Muzhou agarrou-o e disse: "Diz, diz!" Yunmen hesitou. Muzhou empurrou-o para fora, dizendo: "Trastulho perfeitamente inútil."[2] Através disto, Yunmen atingiu o despertar.

279 (573b10–22)

Quando Yunmen chegou à aldeia no sopé do Mt. Xuefeng, encontrou um monge a quem perguntou: "Irá o reverendo subir a montanha hoje?" O monge disse que sim, e Yunmen disse: "Confio-lhe um caso para perguntar ao abade Xuefeng, mas não deve dizer que estas são palavras de outrem!" O monge consentiu, e Yunmen continuou: "Após a sua chegada ao mosteiro, verá o abade tomar o assento elevado no Salão do Dharma para proferir um sermão formal. Assim que a assembleia estiver reunida, vá à frente e diga de imediato: 'Ei, velho, por que não se livra da canga de ferro que tem ao pescoço?'"[3] O monge seguiu exatamente as instruções de Yunmen. Quando Xuefeng ouviu o monge falar assim, desceu do seu assento, barrou-lhe o peito, agarrou-o e disse: "Diz-me, diz-me, rápido!" Como o monge não respondeu, Xuefeng soltou-o e disse: "As palavras que disseste não eram tuas." O monge insistiu que eram. Mas quando Xuefeng disse: "Assistente, traz-me uma corda e um pau, queres!", o monge admitiu: "Não eram palavras minhas, mas de um monge de Zhejiang lá em baixo na aldeia. Ele instruiu-me a vir e dizer o que disse." Xuefeng disse: "Vós, os da assembleia, ide à aldeia e dai as boas-vindas a este guia espiritual de quinhentas pessoas!" No dia seguinte, Yunmen subiu a montanha. Assim que Xuefeng o viu, perguntou: "O que te permitiu alcançar tal estado?" Yunmen baixou a cabeça. Depois disto, ficaram como as duas peças correspondentes de uma senha.[4]

280 (573c15–20)

Um monge perguntou: "O que é aquilo que vai além do corpo do Dharma?" O Mestre Yunmen respondeu: "Está tudo muito bem falares sobre 'além'. Mas o que queres tu dizer com 'corpo do Dharma'?" "Por favor, Mestre, considere [o que perguntei]!" Yunmen disse: "Bem, deixemos as considerações de lado por agora. Como é que o corpo do Dharma fala?" "Desta maneira, desta maneira!" Yunmen observou: "Isso é algo que poderias cozinhar no banco comprido [de meditação]. Deixa-me perguntar-te: pode o corpo do Dharma comer arroz?" O monge ficou sem fala.

281 (574a10–21)

O Mestre Sushan[5] disse à sua assembleia: "Antes dos anos Xiantong,[6] eu conseguia compreender apenas o que está na margem do corpo do ensinamento (corpo do Dharma). Desde os anos Xiantong, sou capaz de compreender aquilo que vai além do corpo do Dharma." Yunmen perguntou: "Ouvi-o dizer que, antes dos anos Xiantong, apenas conseguia compreender o que está na margem do corpo do Dharma e que, depois dos anos Xiantong, conseguia compreender o que vai além do corpo do Dharma. Está correto?" Sushan disse que sim. Yunmen perguntou: "Então, o que está na margem do corpo do Dharma?" Sushan respondeu: "Camélias murchas." Yunmen: "E o que está além do corpo do Dharma?" Sushan respondeu: "Nenhumas camélias murchas." Yunmen perguntou: "Posso explicar a razão?" Sushan disse: "Força!"[7] Yunmen disse: "Camélias murchas revelam o que está na margem do corpo do Dharma, e nenhumas camélias murchas revelam o que está além do corpo do Dharma, não é verdade?" Sushan respondeu: "Sim, revelam." Yunmen perguntou: "Mas o corpo do Dharma abrange tudo, não abrange?" Sushan respondeu: "Como não abrangeria?" Yunmen apontou para um jarro de água[8] e disse: "O corpo do Dharma abrange isto?" Sushan disse: "Monge, não compreendas apenas o que está na margem do jarro de água!" Yunmen fez uma vénia.

282 (574a21–26)

Yunmen visitou Caoshan.[9] Caoshan instruiu a sua comunidade da seguinte forma: "As pessoas em todo o lado limitam-se a adotar padrões fixos. Por que não lhes dizem uma frase de reviravolta[10] a fim de as fazer ver-se livres da sua dúvida?" Yunmen perguntou a Caoshan: "Por que razão

não se sabe da existência daquilo que é mais imediato?" Caoshan: "Apenas porque é o mais imediato!" Yunmen: "E como se pode tornar verdadeiramente íntimo dele?" Caoshan: "Não se virando para ele." Yunmen: "Mas pode-se conhecer o mais imediato se não se estiver virado para ele?" Caoshan: "É então que se conhece melhor." Yunmen consentiu: "Exatamente, exatamente!"

283 (574a26–b1)

Yunmen perguntou a Caoshan: "Qual é a prática de um monge?" Caoshan respondeu: "Comer arroz dos campos do mosteiro." Yunmen disse: "E se se fizer apenas isso?" Caoshan respondeu: "Podes tu realmente comê-lo?" Yunmen disse: "Sim, posso." Caoshan: "Como fazes isso?" Yunmen: "O que há de difícil em vestir a roupa e comer arroz?" Caoshan disse: "Por que não dizes que estás a usar uma pele e tens cornos [como um animal]?" Yunmen fez uma vénia.

284 (574b4–6)

Quando o Mestre Yunmen foi ver Tiantong,[11] Tiantong disse: "Conseguiste resolver o assunto?" O Mestre Yunmen perguntou de volta: "O que está a dizer, Reverendo?" Tiantong respondeu: "Se não compreendeste, então estás envolvido em tudo o que está à tua frente." O Mestre Yunmen disse: "Se compreendeste, então estás envolvido em tudo o que está à tua frente!"

285 (574c16–18)

Yunmen disse a Ganfeng,[12] "Mestre, peço uma resposta!" Ganfeng perguntou: "Já vieste ter comigo?" Yunmen respondeu: "Então estou atrasado." Ganfeng disse: "Ah, será assim? Será assim?" Yunmen retorquiu: "Sempre pensei que fosses um vigarista, mas agora percebo que és ainda pior!"[13]

1. Muzhou foi o primeiro mestre Chan de Yunmen. Ver p. 19ff.
2. Literalmente, "Brocas de pedra do período Qin." Ver a explicação na p. 20.
3. Cangas de madeira ou ferro eram usadas para prender criminosos.

4. Senhas (tais como um pedaço de madeira quebrado cujas duas partes encaixam perfeitamente uma na outra) eram usadas como emblemas de identificação e prova de autorização. Para um relato menos floreado deste encontro, ver p. 22. Esta e algumas outras histórias do "Registo de Peregrinação" mostram traços inconfundíveis de atividade editorial posterior.

5. Sushan Guangren (837–909) foi um herdeiro do Dharma do Mestre Dongshan Liangjie, um dos fundadores da tradição Zen Caodong/Sōtō.

6. Estes são os anos entre 860 e 873. Durante este período, Sushan praticou sob a orientação do Mestre Dongshan Liangjie. Assim, isto significa: "Antes de eu praticar sob a orientação do Mestre Dongshan..."

7. Tal permissão é rara nos registos Chan e já implica uma elevada estima por Yunmen; em geral, uma pergunta deste tipo seria respondida com um pau.

8. Este jarro "puro" era usado para limpar as mãos dos monges.

9. Caoshan Benji (Jap. Sōzan Honjaku; 840–901) e o seu mestre Dongshan Liangjie (Jap. Tōzan Ryōkai; 807–869) são venerados como os fundadores da tradição Zen Caodong/Sōtō.

10. Tais frases têm o poder de tirar as pessoas dos seus trilhos dualistas e desencadear o despertar.

11. Trata-se provavelmente de um de dois homens entre os discípulos de Dongshan Liangjie que tinham este nome.

12. Yuezhou Ganfeng foi um herdeiro do Dharma de Dongshan Liangjie (807–869).

13. Literalmente, "Sempre pensei que fosses Houbai, mas és Houhei!" O comentário ao caso 40 do *Registo da Serenidade* assinala que este é um provérbio; Houbai (literalmente, "macaco-branco") era um vigarista e mentiroso de talento considerável, e o inventado Houhei (literalmente, "macaco-preto") é presumivelmente ainda pior. Tal insulto é, nos textos Chan, frequentemente a forma mais elevada de elogio.

MATERIAIS

FONTES PRINCIPAIS

A. As duas inscrições que foram esculpidas em pedra em 959 e 964, dez e quinze anos, respetivamente, após a morte de Yunmen. B. O *Registo de Yunmen*, que está parcialmente traduzido neste volume. C. Alguns textos do género "Transmissão da Lâmpada", especialmente as duas coleções seguintes:

1. A *Coleção do Salão do Fundador* (Ch. *Zutangji*, Kor. *Chodang chip*, Jap. *Sodōshū*), que foi concluída em 952, apenas três anos após a morte de Yunmen.
2. O *Registo da Transmissão da Lâmpada da Era Jingde* (Ch. *Jingde chuandenglu*, Jap. *Keitoku dentōroku*), que apareceu em 1004. D. As explicações sobre 209 termos difíceis do *Registo de Yunmen*, contidas na *Coleção de Itens do Jardim dos Fundadores* (Ch. *Zutingshiyuan*, Jap. *Soteijien*). Naturalmente, muitas outras fontes de épocas posteriores também foram consultadas.

AS INSCRIÇÕES EM PEDRA

A primeira das duas inscrições em pedra que se conservam no mosteiro de Yunmen foi escrita a 12 de janeiro de 959 — ou seja, dez anos após a morte do mestre. O autor, Lei Yue, era um alto funcionário do governo do império Han do Sul. Embora duas fontes tenham uma data anterior, uma delas[1] pouco contribui para a biografia de Yunmen, e a segunda[2] parece na realidade (apesar da sua data precoce) ser o produto de uma era posterior. A inscrição em pedra de 959 é, assim, provavelmente o documento biográfico extenso mais antigo sobre o Mestre Yunmen. Contém uma longa introdução na qual o mestre é retratado como um verdadeiro sucessor do Buda e dos pais fundadores do Chan. Segue-se a parte biográfica, que serviu como a fonte principal da biografia apresentada neste volume. Termina com uma descrição da cerimónia fúnebre.

A segunda inscrição em pedra provém da mão de outro funcionário imperial, um homem de nome Chen Shouzhong. Está datada de 15 de maio de 964, e a sua escrita foi desencadeada por um milagre. Chen escreve que o magistrado Ruan Shaozhuang viu Yunmen num sonho e recebeu a ordem de abrir a stupa do túmulo. Quando, após os procedimentos burocráticos necessários e aprovação das autoridades superiores, o local do túmulo foi

aberto, o corpo de Yunmen foi encontrado em estado mumificado. Foi logo levado para a capital Guangzhou (Cantão), onde foi exposto e venerado durante um mês inteiro. Além disto, o conteúdo da segunda inscrição é bastante congruente com o da primeira, que fora escrita cinco anos antes.

AS HISTÓRIAS DA LÂMPADA

Os dois compêndios Chan, a *Coleção do Salão do Fundador* (952) e o *Registo da Transmissão da Lâmpada da Era Jingde* (1004), são suficientemente próximos no tempo de Yunmen para serem de valor considerável, tanto no que diz respeito ao que contêm sobre a vida e o ensinamento de Yunmen como ao que não contêm.

A *Coleção do Salão do Fundador* é de especial interesse, uma vez que teve origem em círculos em torno do mestre de Yunmen, Xuefeng, e provavelmente não foi reescrita por editores posteriores até ser redescoberta na Coreia no início do século XX. Tendo em conta o facto de Yunmen ter morrido apenas três anos antes de este texto estar concluído, a quantidade de informação sobre ele é surpreendentemente grande e de grande valor para a investigação.

O *Registo da Transmissão da Lâmpada da Era Jingde* tornou-se um modelo para textos Chan posteriores deste género; contém informações substanciais sobre a vida e o ensinamento de Yunmen. Este texto (e, naturalmente, o *Registo de Yunmen* também) passou pelas mãos de sucessivos editores e foi no processo alterado em vários graus. Apenas uma investigação detalhada da história de um texto pode revelar que forma e extensão tiveram tais alterações.

1. A *Coleção do Salão do Fundador* (Ch. *Zutangji*), que apareceu em 952.
2. Esta é a biografia do mestre (T47: 575c3–576a18) que está datada de 25 de maio de 949, o dia da cerimónia fúnebre do Mestre Yunmen. O seu autor é Lei Yue, o homem que dez anos mais tarde também escreveu a primeira inscrição em pedra. Os paralelos entre os dois

documentos são fortes, mas a biografia supostamente anterior inclui lendas ostensivamente posteriores e foi provavelmente reescrita (ou mesmo escrita) num momento muito posterior.

A HISTÓRIA DO REGISTO DE YUNMEN[1]

A EDIÇÃO UTILIZADA PARA ESTA TRADUÇÃO

O *Registo de Yunmen* é a fonte principal para o ensinamento do Mestre Yunmen. Este texto chegou até nós em várias edições, a mais antiga das quais está guardada na Biblioteca Central Nacional de Taiwan, em Taipé. Faz parte de uma coleção mais vasta de registos Chan intitulada *Registo dos Ditos de Antigos Dignatários* (Ch. *Guzunsu yulu*, Jap. *Kosonshuku goroku*), que data do ano de 1267. Esta edição, sem pontuação e a mais fiável do *Registo de Yunmen*, foi a utilizada para a tradução. É difícil de obter; por isso, para conveniência de estudiosos e leitores de chinês, associei todas as referências à edição mais amplamente disponível do *Registo de Yunmen*, a que se encontra na edição Taishō do cânone chinês (*Taishō shinshū daizōkyō*; volume 47, número de texto 1988).

Embora a edição Taishō apresente muitos erros de pontuação e uma série de formas variantes de caracteres chineses, o texto chinês em si é, com exceção de alguns colofões diferentes e alguns erros de composição, quase idêntico à edição mais antiga guardada em Taipé. As diferenças importantes entre as duas edições são assinaladas nas notas à tradução.

A edição mais antiga existente do *Registo de Yunmen* foi, portanto, impressa mais de trezentos anos após a morte do Mestre Yunmen. No entanto, temos a sorte de ter alguns materiais de fonte mais antigos que nos permitem ter uma ideia de como o nosso texto evoluiu e quem esteve envolvido na sua criação. Além das inscrições em pedra e das histórias da lâmpada, temos fontes adicionais de grande importância para a investigação da história do *Registo*: três prefácios escritos para edições anteriores do *Registo* que ainda não foram encontradas e as explicações de 209 termos difíceis do *Registo* que estão contidas na *Coleção de Itens do Jardim dos Fundadores* (Ch. *Zutingshiyuan*, Jap. *Soteijien*), um livro concluído no ano de 1108. As explicações deste livro referem-se, em sequência, a termos contidos numa edição mais antiga do *Registo*, que se

encontra agora perdida. Estas e algumas fontes adicionais tornam possível reconstruir, pelo menos em parte, a história do *Registo*.

NOTAS RECOLHIDAS

O processo editorial do *Registo de Yunmen* demorou vários séculos. Inicialmente, houve alguns alunos do Mestre Yunmen que anotaram as suas palavras e recolheram estas notas. A mais antiga das duas inscrições em pedra, escrita dez anos após a morte do mestre, já menciona que "muitas palavras [de Yunmen] foram escritas e circulam no mundo".[2] Infelizmente, nenhuma fonte desse período nos diz mais sobre as pessoas que tomaram as notas e o seu procedimento. No início do século XII, foi publicada a seguinte anedota:

O Mestre Chan Yunju de Foyin dissera: Quando o Mestre Yunmen expunha o Dharma, era como uma nuvem. Ele decididamente não gostava que as pessoas anotassem as suas palavras. Sempre que via alguém a fazer isso, repreendia-o e expulsava-o do salão com as palavras: "Porque a tua própria boca não serve para nada, vens anotar as minhas palavras. É certo que um dia me venderás!" Quanto aos registos de "Correspondendo à Ocasião" e "Dentro do Quarto [do Mestre]":[3] Xianglin e Mingjiao tinham confecionado mantos de papel e escreviam-nas imediatamente sempre que as ouviam.[4]

Como tais histórias aparecem pela primeira vez mais de 150 anos após a morte de Yunmen, não são necessariamente fiáveis. Isto é especialmente verdade nesta história, onde os dois monges mencionados pelo nome se tornaram os pais de duas linhagens dentro da tradição Yunmen e tiveram sucessores ansiosos por forjar a ligação mais próxima possível com o pai fundador Yunmen.

Outra história, que já foi citada noutro contexto, pode ser relevante na nossa busca pelos anotadores; figura no caso 17 (T48: 157a28–b4) do *Registo da Rocha Azul*, que apareceu em 1128:

Xianglin [Yuan] permaneceu ao lado de Yunmen durante dezoito anos; repetidas vezes, Yunmen apenas chamava por ele: "Assistente Yuan!" Assim que ele respondia, Yunmen dizia: "O que é?". Nessas alturas, por mais que Xianglin falasse para apresentar a sua compreensão e desse largas

ao seu espírito, nunca alcançava o acordo mútuo com Yunmen. Um dia, porém, ele disse subitamente: "Compreendo". Yunmen disse: "Por que não dizes algo acima e além disto?". Xianglin ficou por mais três anos. Uma grande parte das exibições verbais de grande habilidade que Yunmen concedia no seu quarto destinava-se a tornar o seu assistente Yuan capaz de ganhar entrada e funcionar em qualquer lugar. Sempre que Yunmen proferia palavras ou frases, estas eram todas reunidas pelo assistente Yuan.

Com base nesta história, poder-se-ia assumir que o monge chamado Xianglin (também conhecido como Yuan) foi o principal anotador. No entanto, na inscrição em pedra de 959, um homem chamado Shou Jian, e não Yuan, é mencionado como o assistente principal de Yunmen. O mesmo nome aparece também nos colofões de todos os três fascículos da edição mais antiga existente do *Registo de Yunmen* que está guardada em Taipé. Estes colofões dizem: "Recolhido pelo discípulo [do Mestre Yunmen], Recetor do [Manto] Púrpura Shou Jian, [intitulado] Grão-Mestre do Conhecimento Claro". Infelizmente, muito pouco se sabe sobre este homem, uma vez que o seu nome não se encontra de outra forma na literatura Chan. Assim, embora não possamos identificar conclusivamente o(s) primeiro(s) anotador(es) e editores, é provável que tenham vindo das fileiras de estudantes dedicados de Yunmen que tinham permanecido no seu mosteiro por um longo período de tempo. Quer tenha sido o assistente Yuan, Shou Jian ou algum outro monge (ou monges) que tomou as notas e as recolheu, as notas foram tomadas de alguma forma, e um ou vários seguidores de Yunmen encarregaram-se de as recolher e organizar.

PRIMEIRAS EDIÇÕES IMPRESSAS

Estas notas foram, a certa altura, preparadas para serem esculpidas em blocos de impressão de madeira. Como mencionado acima, sobreviveram três prefácios de edições impressas que desapareceram. Estes permitem as seguintes conclusões: A edição impressa mais antiga do *Registo de Yunmen* provavelmente já tinha aparecido no ano de 1035, oitenta e seis anos após a morte do mestre. No prefácio desta edição perdida, diz-se que um certo Fuchang Weishan foi o editor do *Registo* de Yunmen. Fuchang era discípulo de um sucessor de Yunmen, Shuangquan Shikuang.

Uma segunda edição do *Registo* foi preparada por Tianyi Yihuai em 1053, 104 anos após a morte de Yunmen. Infelizmente, esta edição também se perdeu, à exceção do prefácio. O prefácio, também escrito por Tianyi, deixa claro que ele tinha à sua disposição uma edição impressa mais antiga, bem como vários manuscritos.

Cerca de cinquenta anos mais tarde, o erudito monge Muan Shanqing também tinha à mão pelo menos duas e possivelmente mais edições impressas dos registos de Yunmen enquanto escrevia os seus comentários a palavras difíceis intitulados *Coleção de Itens do Jardim dos Fundadores*. É possível que os seus comentários relativos ao *Registo de Yunmen* tenham sido associados à edição impressa mais antiga. A sequência das palavras comentadas permite concluir que o texto base de Muan continha provavelmente o primeiro e o segundo fascículos do *Registo de Yunmen* que temos hoje.[5] A escolha das partes traduzidas neste volume foi em parte ditada pelo facto de o primeiro e o segundo fascículos parecerem ser os segmentos mais antigos do *Registo*.

Algumas partes do *Registo de Yunmen* de hoje que não são mencionadas no comentário de Muan são citadas ou pelo menos mencionadas noutras fontes. Pode-se assumir que, antes de 1076, cerca de dois terços do *Registo* de hoje estavam incluídos. Apenas a primeira parte do fascículo três, ou seja, "Exames Críticos", é raramente mencionada. Foi provavelmente adicionada em 1076 por Su Xie, o editor encarregado de uma nova edição impressa que é a ancestral direta da edição encontrada em Taipé.

O *Registo de Yunmen* editado por Su Xie também se perdeu, mas é evidente pelo prefácio existente de Su Xie que o seu texto deve ter incluído cerca de 90 por cento do texto de Taipé do *Registo*. Apenas uma série de poemas no final do primeiro fascículo e alguns materiais biográficos no final do terceiro fascículo não são mencionados.

O TEXTO EXISTENTE MAIS ANTIGO

O texto sobrevivente mais antigo do *Registo de Yunmen*, que está guardado na Biblioteca Central Nacional de Taiwan, tem colofões que

dizem que um monge chamado Yuanjue Zongyan foi o seu editor. Este monge, que residia no Mt. Gu, na província de Fuzhou, tinha terminado uma nova edição em 1144. Embora essa edição se tenha perdido, podemos assumir que a edição de Taipé de 1267 é simplesmente uma reprodução da mesma. Infelizmente, não sabemos muito sobre Yuanjue Zongyan; viveu de 1074 a 1146 e foi um mestre Chan na oitava geração da linhagem Yunmen.

Foi uma figura importante como editor de textos Chan; além do *Registo de Yunmen*, também reuniu e editou o que hoje conhecemos como o *Registo de Linji*. Ambos os registos, aliás, contêm uma grande secção intitulada "Exames Críticos"; é provável que, no caso do *Registo de Yunmen*, esta secção tenha sido reunida e adicionada pessoalmente por Yuanjue. As opiniões dos especialistas dividem-se quanto ao momento em que Yuanjue trabalhou no *Registo de Yunmen*: Seizan Yanagida pensa que foi por volta de 1120,[6] mas Kōyū Shiina tem boas razões para concluir que Yuanjue fez este trabalho entre 1143 e 1145.[7]

A edição de Taipé foi impressa em 1267 como parte do *Registo dos Ditos de Antigos Dignatários* (*Guzunsu yulu*; Jap. *Kosonshuku goroku*). As suas placas de impressão foram esculpidas por um certo Wang Yi. As edições posteriores do *Registo de Yunmen* são (com exceção de alguns erros de impressão, colofões diferentes e/ou pontuação adicionada) idênticas a este texto existente mais antigo.

O texto existente do *Registo de Yunmen* é, se o compararmos com outros textos, surpreendentemente bem preservado e documentado. Os seus dois primeiros fascículos, dos quais provém a maioria do texto traduzido neste volume, parecem remontar às edições mais antigas. Embora não possamos dizer quão estreitamente estes correspondem às palavras ditas pelo Mestre Yunmen, este problema não é exclusivo do *Registo de Yunmen*. Toda a literatura de "Registo de Ditos" do Budismo Chan baseia-se, em geral, em notas de discípulos cuja precisão não podemos julgar. Mas quem quer que tenha anotado estes ensinamentos e independentemente de como foram editados e organizados, um homem extraordinário enfrenta o leitor neste texto — um homem cujas palavras visam, através de todas as diferenças de tempo, localização, cultura e língua, o coração do ser humano. O meu coração. O teu coração. O nosso coração.

1. Para uma história mais detalhada deste texto, ver o meu artigo "The Making of a Chan Record" em *Annual Report from the Institute for Zen Studies* (*Zenbunka kenkyūjo kiyō*) n.º 17 (1991), pp. 1–90.

2. Ver Daijo Tokiwa, *Shina bukkyō shiseki kinenshū*, p. 112.

3. "Correspondendo à Ocasião" é o título da parte principal do primeiro capítulo do *Registo de Yunmen* (T47: 545a16–553b10), e "Dentro do Quarto [do Mestre]" faz parte do título da primeira parte do segundo capítulo do Registo ("Essenciais das Palavras de Dentro do Quarto [do Mestre]"; T47: 553c24–561c4).

4. *Linjianlu* (Jap. *Rinkanroku*), ZZ148: 296b8–12.

5. Os comentários de Muan ao primeiro capítulo são congruentes com o primeiro capítulo de hoje; o segundo capítulo também deve ter estado presente, mas as suas duas partes principais estavam em ordem inversa.

6. Seizan Yanagida, "Zenseki kaidai," em *Zenke goroku*, vol. 2 (Tóquio: Chikuma shobō, 1974), p. 475. Esta é até à data a lista anotada mais importante de textos Chan.

7. Kōyū Shiina, "Ummon kōroku to sono shōrokubon no keitō," *Journal of Sōtō Studies* 24 (março de 1982), p. 190. Este artigo é o estudo japonês mais importante sobre o *Registo de Yunmen*.

VISÃO GERAL DO CONTEÚDO DO REGISTO DE YUNMEN

PRIMEIRO FASCÍCULO

Taishō vol. 47: 544c25–553c18

O primeiro fascículo começa com um prefácio de Su Xie que foi escrito em 1076 por ocasião da publicação de um texto mais antigo, agora perdido, do *Registo*.

O prefácio é seguido pelo corpo principal do primeiro fascículo, consistindo em 320 "casos" de "Respostas a Ocasiões" (545a16–553b10; secções 1 a 144 desta tradução). Cerca de cinquenta destes são sermões de várias extensões. O resto são diálogos entre alunos e o Mestre Yunmen, geralmente na forma de perguntas curtas dos alunos e respostas incisivas do Mestre Yunmen. Esta é a parte mais importante e provavelmente também a mais antiga do *Registo*.

O primeiro fascículo termina com as "Canções dos Doze Períodos de Tempo [do Dia]" (553b11–18) e doze versos religiosos (553b19–c16).

SEGUNDO FASCÍCULO

Taishō vol. 47: 553c20–567b7

O segundo fascículo contém duas secções. A primeira é intitulada "Essência das Palavras de Dentro do Quarto [do Mestre]" (553c24–561c4; secções 145 a 221 desta tradução). Nalgumas das 185 subsecções, o Mestre Yunmen ensina a sua assembleia monástica informalmente em várias ocasiões e lugares; tal instrução é em geral menos longa do que os seus sermões formais no Salão do Dharma e frequentemente conduz rapidamente a uma troca de perguntas e respostas. Um grande número de subsecções neste fascículo apresenta o mestre a citar palavras de, anedotas sobre, ou conversas envolvendo mestres e monges anteriores ou contemporâneos, e por vezes textos budistas. Estas anedotas ou citações são geralmente seguidas pelos comentários de Yunmen, por perguntas ou por discussões com os seus alunos.

A segunda secção, intitulada "Afirmações com Respostas no Lugar da Audiência" (561c5–567b5; secções 222 a 263 desta tradução), contém 290 casos de afirmações do Mestre Yunmen. Têm formas diferentes e são de estrutura variável, mas todas são apresentadas com o objetivo de provocar a audiência. Como os ouvintes geralmente se mostram incapazes de responder, Yunmen dá normalmente uma ou mais respostas que expressam a compreensão e os pensamentos da audiência ou os seus próprios.

TERCEIRO FASCÍCULO

Taishō vol. 47: 567b9–576c29

O terceiro e último fascículo consiste em seis partes e um apêndice. A primeira e mais volumosa parte chama-se "Exames Críticos" (567b16–573b3; secções 264 a 277 desta tradução); trata-se de uma recolha de diálogos de Yunmen com muitos mestres, monges e discípulos. Na maioria das vezes, Yunmen confronta-os com perguntas ou afirmações desafiantes e tenta, desta maneira, provocar expressões da sua realização e compreensão Chan. Esta expressão é então "criticamente examinada" pelo

mestre. Tais exames podem assumir várias formas, mas a maioria dos interlocutores de Yunmen falha este teste; o mestre, então, alimenta frequentemente as suas dúvidas com observações mordazes ou com palavras e/ou ações que ou expressam a sua própria realização e compreensão ou realçam (a falta de) da pessoa desafiada.

A segunda parte do terceiro fascículo é um "Registo de Peregrinação" (573b4–575a20; secções 278 a 283 desta tradução) no qual são registadas as conversas de Yunmen com muitos mestres famosos da época. Mostra traços claros de trabalho editorial posterior e é de valor limitado para a biografia de Yunmen.

As partes restantes são relativamente breves: o testamento do mestre (575a21–b11), as suas últimas instruções (575b12–c2), um registo biográfico (575c3–576a18) escrito pelo funcionário Lei Yue no dia do funeral do mestre (mas certamente muito revisto numa data posterior), uma petição de funcionários da corte ao governante do império Nanhan para nomear Yunmen abade do mosteiro Lingshu (576a19–b6), e a história da abertura da stupa de Yunmen dezassete anos após a sua morte (576b7–16).

O apêndice (576b19–c27) consiste em doze versos do discípulo de Yunmen, o Grão-Mestre Yuanming.